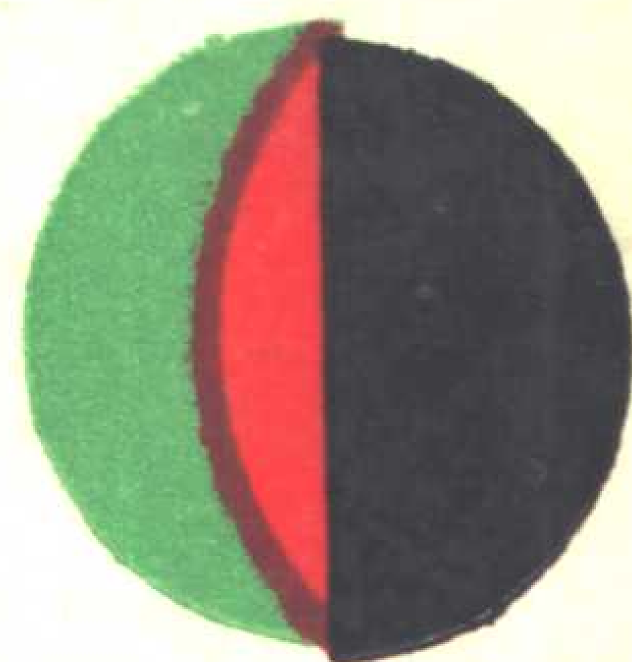
西方学术译丛

TWILIGHT OF SUBJECTIVITY



FRED.R.DALLMAYR

主体性的黄昏

〔美〕弗莱德·R·多尔迈著

万俊人 朱国钧 吴海针 译

上海人民出版社

ISBN7—208—01391—8/B·177



定价 9.50元

主体性的黄昏

〔美〕弗莱德·R·多尔迈 著
万俊人 朱国钧 吴海针 译

上海人民出版社

(沪)新登字101号

Twilight of Subjectivity
——Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics by Fred R. Dallmayr

根据美国马萨诸塞(麻省)大学1981年英文版译出

责任编辑　顾兆敏
封面装帧　袁银昌

·西方学术译丛·
主体性的黄昏
[美] 弗莱德·R·多尔迈 著
万俊人　朱国钧　吴海针 译
上海人民出版社出版、发行
(上海绍兴路54号)
新华书店上海发行所经销　常熟新华印刷厂印刷
开本 850×1156　1/32　印张14.25　插页2　字数326,000
1992年11月第1版　1992年11月第1次印刷
印数1—2,500(内精装300本)
ISBN 7—208—01391—8/B·177
定价 (平)9.50元　(精)13.70元

西方学术译丛

出 版 絮 语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

译者序言

我国所迻译的各种哲学名著大致分两种类型。一类是专题(special subject)或问题(questioning subject)型的,这类作品大都被称之为"原著",如海德格尔的《存在与时间》、马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义》等等。另一类是主题研究或历史研究型的,这类作品一般被称之为研究著作或史著不等。当然,这种划分并不是绝对严格的,翻译家们似乎也尚无定论。

若按上述分类,多迈尔先生的这部《主体性的黄昏》当属后者,因为它是对现代西方主体性哲学发展的一种系列性或历史批判性研究。但仔细读来又似乎不独如此,作者摄取了现代西方主体性观念这一独特理论现象,从哲学和政治学的综合视角,广阔而多面地透视了这一观念在政治、哲学、社会历史、伦理学乃至心理学等诸多领域里的递嬗沉浮,而作者这一研究的宗旨竟远非作一种观念历史的评价,而是要借此建立一种"批判性后现象学",亦即所谓"实践本体论"(见本书第5页,第7页等处)。这无疑又"僭越"了纯历史研究或主体系列性研究的范畴。在这一意义上说,《主体性的黄昏》一书确乎兼备上述两种类型的特点。所以,从这部著作中,我们不仅可以系统了解到现代西方哲学主体性观念的历史发生、发展和衰退的轨迹,也可以窥见到作者努力建构其"批判性后现象学"或"实践本体论"的立意、思路和方式,乃至这种新型哲学理论的大致框架。这是

本书的主要学术价值所在，也是我们冒昧试译的基本动因之一。

此外，从学术研究本身来说，本书也是一部值得推崇的力作。它结构严谨，论述精辟，无论是作者对一些思想家理论观点的阐释，还是作者自身所发的微言大义，都充分显示出作者文心深厚，见识悠远，具有较高的研究参考价值。特别值得一提的是，该书内容富实，材料信息丰富新颖。主体性问题原本是现代西方哲学中的一个尖端问题。自胡塞尔创立"现象学"以来，主体性问题就成了本世纪西方"人本主义"哲学家们集中关注的主题，甚至扩及美学、伦理学和心理学等诸多人文科学领域。尽管由于结构主义、后结构主义、阐释学和语言哲学的逐渐兴盛，胡塞尔所开创的"主体性凯旋"盛势终有所减，但这一观念在现代西方哲学发展中的突出地位和深远影响却是不容忽视的。本书作者虽然洞见并认定主体性哲学已近黄昏，但他的研究本身也反映了他对这理论现象的高度重视。还应当顺便说明的是，本书的书名颇难准确译出。"Twilight"一词在英语中是一个合成词，由前缀"twi"("二"、"双"、"两次"、"重"等意)和单词"light"("光"、"光明"等意)所组合而成，本意是指光明与黑暗之交时的微明时刻。所以，在汉语中既有"黄昏"的含义，也有"黎明"的含义，这大抵是因为黄昏和黎明都处于昼夜之间的缘故。我们取"黄昏"一词而译，一是根据本书的内容(这当然最为重要)，二是按"twilight"一词的通常译法。

确实，在西方哲学的当代发展中，主体性哲学已步入黄昏之境。但这并不意味着主体性问题在我国现时代的哲学探讨中也是如此。恰恰相反，主体性问题一直是近年来国内哲学界(包括美学、文学、艺术、伦理学、心理学等方面)的一个理论热点，80年代后期尤甚尤烈。这一状况使我们感到，有必要对现代西方主体

性哲学或哲学中的主体性观念进行深入系统的批判性研究，以准确的本色研究代替浮光掠影式的任意选择，以全面了解代替片面认识，以理性批判代替简单的拿来主义或"洋货抄卖"。毋庸讳言，这一点即使在我们今天的研究中仍然是必要的（或许也适合于其它研究领域?）。《主体性的黄昏》一书以其全面而深刻的批判性研究成果而可以成为对我们很有借鉴价值的参考书。这是我们翻译它的又一动机和目的。

然而，良好的愿望是一回事，具体的翻译工作和这种努力将要产生的效果则又是另一码事。也许会达到动机与效果的统一，也许不然；我们所衷心期待的当然是前者无疑。记得在88年春我着手筹划本书译事之初，一些朋友便劝我慎思而行。这倒不是出于政治上的担心，我也知道这本书不失为一部严肃而有价值的佳作，而是他们担心这本书的翻译"经济效益"不大，翻译难度较大，也不太合时宜（当时的中国哲学正是主体性哲学的极盛时刻，译荐"黄昏"之说，有悖于大势矣）。不久，美国芝加哥大学的教授詹姆斯·布坎南(James Buchanan)先生来北京大学讲学，因为其作演讲翻译而有幸邀得他光临寒舍。其时，布坎南见我书桌上正摆着本书的复印件和译稿，便无不惊异地问我："你在翻译它吗?这可是80年代美国哲学界的一部极重要也极难读的哲学著作哩，连我的导师利科教授也很看重它。……"我明白布坎南教授的"隐意"，但还是很坦然地告诉他："是的，我们要在最短的时间里将它译出。我想，既然它很重要，中国学者也会需要读它的。"

也许是我和我的合作者们过于自信，或许也因为布坎南教授的刺激，我们日以继夜地工作了近8个月，于1989年3月将全书译完。其中疑难重重，颇费周折，使我们真切地感受到布坎南先生的话并非戏言。好在我们身居北大，占有天时、地利、人和之

优，老一辈专家和同事朋友们的大力扶携，使我们为难时总能左右逢源。著名哲学翻译家、我尊敬的老师王太庆先生在百忙中帮我们解决了许多疑难问题，本书中含有的拉丁文、希腊文、意大利文、西班牙文等名词概念大多数是王先生帮助我们翻译的。同系的李醒尘、靳习平副教授和我的同学好友孙永平君也给予我们很多宝贵的帮助。在此，谨向他们各位深致谢意。

全书由我和朱国钧、吴海针三人合译，其中，“前言”、“导论”、“第二章”由我翻译，“第一、三、五章”由朱国钧翻译，“第四章”、“注释”、“附录”部分由吴海针翻译，书末“索引”由我译出。全书译出初稿后，由我统一通读定稿，朱国钧友帮我校读了“附录”部分，一些翻译难点或疑点也是我和他共同探究解决的。如果翻译中出现误译或其它谬误，当由我个人承担主要责任。我得特别感谢我的两位合作者，他们的理解和积极合作，使我深化了对友谊这一珍贵情感的体悟，而他们出色的译作又使我学到许多东西。我将把本书译事的合作作为我人生历程中一份宝贵的记忆而珍藏心底。

最后，我还想特别感谢上海人民出版社的编辑同志们，没有他们的鼎力支持和悉心指导，本书的翻译和出版都是不可能的。由于本书涉猎广博、语言晦涩，加之作者行文中造词诸多，难于把握，翻译有一定难度，我们深感知识有限，译力不逮。虽尽心而为，但仓促之中，亦难免疏漏谬误，恳望同行、专家和读者不吝赐教，以便在合适的时候求以雅正。如此幸哉！

万俊人

1989年3月于北京大学

前　言

面前这部著作所探索的是主体性的衰落或黄昏，以及这种衰落对社会思想和政治思想产生的反响。自文艺复兴以来，主体性就一直是现代哲学的奠基石。在政治学领域里，现代主体性往往培育着一种别具一格的个体主义：它不仅把自我作为理论认识的中心，而且把它作为社会政治行动和相互作用的中心。本书试图为读者通向一种“政治学后个体主义理论”而铺平道路，所以它不只是反驳个体主义，而且也力求剔除其人类中心论的、“自我学的”和“占有性的”内涵。总之，激发本书研究的动机，并非一种反个体主义情感、甚至也很少是一种“反现代主义”情感。在这里，我们把现代主体性的兴起和以人为中心的个体主义，看作是一种可以避免的错误，然而却是人的解放和成熟历程中的一个阶段——尽管这一阶段的内在缺陷现在已经变得非常明显了。

对主体性的衰落进行反思性沉思，眼下可能不大合适，在一个科学的时代里尤其如此。然而，依我所见，反思并不非得与自我学的前提联系不可，至少在必要时不会如此。这种反思亦可仔细审察它自身非主体性的、甚至是非反思性的基础。我们时代的理智气候似乎强化了这种不合适性——在这个时代里，科学和技术支配着西方的文化与社会言论。值此时刻，来探讨主体性的作用和特性，可能会加固“科学主义”或科学的客观主义，并

加速人的自律的失败。在我早些时候发表的一部名为《教条与绝望的超越》的著作中，这些担心就曾在我心里占据着至高无上的位置：当这部著作本身远离主观主义唯心论时，它所持的论点也就在"哲学人类学"——围绕着一种具体化了的主体性——中，发现了一种消除客观主义危险的解毒剂。在这一过渡时期内，我关于自律的思想虽未改变，但我已经逐渐清醒地认识到，主体性与客体性，如同主观主义与客观主义一样，都是一枚硬币的两面。因此，要对科学与技术的卓越性地位提出挑战，可能远不止需要一种更新了的笛卡尔式沉思。我现在所作的研究，便是对一些先师们所作的反思之变化进行一种大致的探讨，并在导论中概要地叙述这种反思的来源。

诚然，我可能要对各种理智影响因素加以扩展，特别是通过考虑各种较为广泛的相关联系或更为间接的灵感来源，来扩展这些影响。但是除了专业知识的限制之外，空间的限制也妨碍了我的这种努力。关于交互主体性的讨论，得益于我对马克斯·舍勒的著作予以较多的注意。他在《同情的本性》一书中所作的研究尤其值得注意，这是由于他对各种不同的个人间关系样式予以了概括，也因为他努力使意向性同情与认识同类存在的"他性"之需要达到平衡。在本书各章里，我只是偶尔提到了G·马塞尔，但没有特别深究。然而他的创造性忠诚概念却是我有时候竭力效仿的一个基准点(尽管我效仿得极不成功)。这种亲缘关系有时是隐密的或下意识的，我关于回忆观念的思想尤其是这样。完成本书后，我拜读了（或者说，也许是重读了）他在《存在哲学》一书中的阐述，兹引述如次："应该注意的是，纯哲学家们对回忆尚未予以足够的重视，我们之所以很难给回忆下定义——只是因为它超越了存在与行动的二元论，或者更确切地说，是因为它本身已使这种二律背反的两个方面达到一致。这

个词的词意即它所说的——是指行动依赖着我把我自己作为一个统一体来重新认定(re-collect)，但这种把握、这种对我自己的握定，也是一种松懈和放弃”。

除了集中探讨我所限制的一些良师益友们的思想之外，我的研究也只限于本书主题范围之内。在此，我只想阐明本书标题所注明的那种黄昏的普遍特点，而不想穷尽所有与此相关的问题。第一章通过大致勾勒出围绕个体主义特性和当代哲学与社会政治思想中的“思维主体”的特性所展开的各种争论，为全书设置一个中心背景。其余各章考察了这些争论在四个重大主题领域里所引起的反响。这四个主题领域是：交互主体性或社会性领域；人与自然的关系；社会和个体的发展或成熟理论；以及诸种社会政治职责的伦理基础结构或元伦理基础结构。在较为广泛地讨论各种哲学论点之后，我对政治理论的特殊意蕴进行了总的探索。有时候这些意蕴仍处于一种试验性的状态，这有待于在以后的机会里作更详尽的考察。

面前这部著作是我以极高的义务感和责任心来完成的，但它依旧不能完全令人满意。“后个体主义”当然与原创造者们有一种直接的联系。我首先得感谢那些富于理智的良师益友们，在我踌躇蹒跚的非常时刻，他们给我指明了一条航道。此外，还有许多朋友和同事已来不及一一例举，他们的评论和通讯联系，使我的工作得以继续下来。我可以随意列出一连串名单：他们包括比尔·孔洛利、海华·尤尔·荣格、特德·布鲁姆、科尔·施拉格、比尔·麦克布赖德、狄克·伯恩斯坦和汤姆·麦卡蒂。我当特别感谢国家人文科学基金会。本书的绝大部分研究是在1978—1979年间完成的，这时候，我已经获得独立研究的资格，并取得了这一基金会的研究资金。这一研究学者的资格，使我有自由和闲暇去集中整理我的思想，并在没有正式研究任务

的公事负担下撰写本书（这尤其得感谢我在做了好几年系领导之后有了这种自由）。国家人文科学基金会还给本书的出版提供了支持。但倘若没有我的妻子艾尔丝多年如一日给予我更亲密的支持，所有这些形式的智力与财力资助，也会难有多大的补益。她还帮我打印了一些章节的初稿。全部手稿由安·斯德珀女士出色而敏捷地打印完工。我还特别感谢德波拉·罗布逊女士为本书的校编和出版所付出的劳动。

F.R. 多尔迈

于南本德，1980年8月

目　录

导　论

在反思笛卡尔“思维实体”或“思维主体”的遗产时，奥特加·加塞特写道：“假如这个作为现代性根基的主体性观念应该予以取代的话；假如有一种更深刻更确实的观念会使它成为无效的话；那么这将意味着一种新的气候、一个新的时代的开始。”本书将探讨加塞特的这种假设和它所派生的后果，特别是在社会理论和政治领域里的后果。实际上，本书的思想决不只是建立在一种纯粹假设之上。在我看来，主体性观念已在丧失着它的力量，这既是由于我们时代的具体经验所致，也是因为一些先进哲学家们的探究所致。然而我们不应在一种完全相反的意义上来曲解这种削弱了的条件要求。撇开奥特加本人的哲学知识不论，当他在同样的语景中，把这种观念描绘成“如此庞大、如此确定、如此坚实，以致于我们无法为我们自己创造一种能轻易被抛弃的虚幻”时，[1] 他是正确的。事实上，依我之见，再也没有什么比全盘否定主体性的设想更为糟糕了。因为真实的原由在于——在本书的研究过程中，这些原由将会愈来愈明显——我们

1

---

① 奥特加：《什么是哲学？》（纽约：W·W·诺顿，1960年），第149—150页。奥特加本人并不醉心于这种幻想，而往往是反其道而行之。他补充道：“相反”，谈到主体性，“我们必须让自己置身其中，理解它而且完全统制它。否则我们甚至连试图克服它都不可能。”

无法采取一种有意宣布它无效的形式，来开辟超越现代性的通道。正如我所怀疑的那样，如果我们缓慢地进入一个新时代，那么我们大概是在毫无意向的情况下步入这个时代的——但这并不意味着我们一定是在毫无意识和反思的情况下迈入新时代的。

上述有关主体性或主体性观念的评论可以提示我们，本书的副标题应该更多地合理涉及一种后个体主义，而不应该只诉诸于一种后个体主义的政治学理论。然而，我们是出于好几个动机来执着于后个体主义概念的。首先，后主观主义这一术语，指称着现代性的核心或“根基”（在奥特加的意义上），而这种现代性寄居于它的“主观主义”之中——这一观点显然是虚伪的。实际上，正象笛卡尔所开创的那样，对主体性的强调，反映出人们试图发现一种毋庸置疑的出发点，从而达到更可靠的“客观”知识的一种努力。我们可以补充一下，同样的强调也蕴涵着一种对“思维实体”和“广延物质”或知识“主体”与“客体”的划分——这种划分恰恰构成理性主义与经验主义两种观点的主脉。更重要的是，即令在与主观主义毫无联系的情况下，后主观主义者这一术语也带有明显的后退意义，这主要是由于它狭隘的认识论内涵所致。在现代哲学用法中，“主体性”或“思维实体”往往主要是作为理论意识（甚至是先验意识）的一个同义语而出现的，因此人们把它解释为一种认识论的前提。然而，至少是从社会理论和政治理论的制高点来看，“现代性”似乎不单具有其对认知—认识论的自我之依赖性特征，而且也具有它关注于实践主体、或行动主体及人的主体之特征。很清楚，在个体主义这一概念中，如同在传统用法中一样，人们突出强调的往往是实践自我这一方面。正是通过强调这一方面，爱利·哈勒维便可以写道：“在整个现代欧洲，有一种事实是个体具备对他们自律的意识，每一个人都要求得到所有他人的尊重，他将别人视为他的同

类，或者看作是相互平等的；于是，社会便出现了，而且也许会越来越多地出现在由创造社会的个体意志的汇合之中。这种出现和个体主义学说的成功就足以证明：在西方社会里，个体主义是一种真正的哲学。"②

在最新的一些著作中，我们仍可以发现人们对这一主题的强调。斯特文·卢卡斯在其《个体主义》一书中，对这一主题进行了丰富而卓有见识的研究，他用四个基本概念或原则来确定个体主义这一概念的本质：即对人的尊严的尊重；自律（或自我指导）；私人性和自我发展。这些原则也被称之为"个体主义的核心价值，"并被说成是"平等与自由观念"的变种，在此意义上，"人的尊严或对个人的尊重观念便处于平等观念的心脏，而自律、私有性和自我发展则代表着解放或自由的三个方面。"无需多大的努力便可表明，在现时代，平等与自由仍是实践理性或实践自我所关注的关键之所在。在此范围内，它们突出了个体在与其他人类存在和社会的关系中的地位和作用。除了我们所提及的这些原则以外，卢卡斯还开出了一系列的"因素"或"学说"栏目——这一栏目最具认识的特点——从传统观点来看，这种作法与个体主义相关，特别是与"抽象个体"概念有关。这种"抽象个体"概念诉诸于一种在理论上被赋予了"利益、需求、目的、需要"这些先决条件的创造物。依他所见，"抽象个体"这一概念与现

② 霍尔列维：《哲学激进主义的发展》，莫利斯译（首版1901—1904年；新版，波士顿，灯塔出版社，1955年），第504页。在林赛的评论中，类似的激烈争论亦很明显："一切现代政治理论，除了布尔什维克主义和法西斯主义之外，都是个体主义的，在个体主义中，政治理论为个人道德判断寻求余地并予以鼓励，而且它是建立在宽容和维持权利制度的基础之上的。绝大部分现代个体主义（严格地如此称谓）与社会主义之间的差异都是这些共同假设之间的差异。"见林赛：《个体主义》，载《社会科学百科全书》第七卷（纽约，麦克米兰出版公司，1935年），第677页。

代“认识论中的个体主义”是密切相联的，而且对普遍盛行的各种“政治的”和“经济的个体主义”观点产生着一种关键性影响。我在本书中提出的一个中心主题是，人们也许可能会去维护“核心价值”，而摈弃较有认识意味的因素；而且，事实上，一种严肃的“对平等和自由的承诺”必定会否定“抽象个体”，并需要人们坚持“在他们的具体特殊性个体”的概念。③ 这种方式所隐含的论点使我们处于危险的境地，并为严重的惶惑所困扰。实践-道德因素与认识因素的分离，往往导致把个体主义归结为一种“承诺”或缺乏充分证明的选择，而且，这种论点并未澄清与抽象自我相比较的具体个体的哲学特征，也没有说明抉择的理由。

诚如本书所探求的，确切地说，在后个体主义概念背后所潜存的一个主要动机，是对个体主义的哲学逃避，而本书不仅仅要考察后个体主义的实践尺度和它的认知-认识论尺度，而且还要特别涉猎后者。在我看来，人们所争论的问题，很多都不是个体主义的实旨或它的肯定主张，而是关于说明它们的方式。依我之见，人们再也无法(或者只能用最困难的方式）来证明或支持“个体主义的”前提了。这主要是因为，这些前提——围绕着实践的自我和认知的自我——已经变得软弱无力或者缺乏真实性。依据这一点来看，对后个体主义的研究，就只是意味着摈弃个体主义，或者使这种摈弃获得具体的社会价值和政治价值。实际

③ 卢克斯：《个体主义》(纽约，哈珀与罗出版公司，1973年）第73，125，138—139，145—146，148页。关于认识论的个体主义，他写道（第107页）：“笛卡尔的思想从这个位置开始，从个体对他自己的存在之肯定开始——我思故我在——他从这里派生出外部世界的知识和通过假设上帝的真实性的先验途径来了解过去。马尔卜兰西走的道路与此类似……康德认为这些范畴是(抽象的)个体与生俱来的。但范例认识论的个体主义者也许是经验主义者，他认为(个体)经验是知识的源泉，一切知识都起自个体大脑圈内和它所接收的感官刺激。”

上，通过放弃那种把个体作为一种终极基础和基本占有的顽固立场，本书为确立一种比传统沉思中的个体性概念更为丰富和更加多样化的个体性概念，开辟了地盘。[4] 在某种程度上，"个体目的"（姑且使用一个多少带有些教条性的短语），也许可以和马丁·海德格尔所描绘的"形而上学目的"作一番有益的比较——在海德格尔那里，后形而上学思维在很大程度上指称的并不是一种把形而上学作为这样一种努力的否认或否定，这种努力是反思那种隐藏在其自身观点背后的秘密基础结构。他在一篇涉及这一问题的论文中观察到："形而上学绝对不能象一种意见那样被遗弃掉，人们根本不能把它作为一种业已枯萎或无可救药的学说抛在身后。"诚如他所补充的那样："形而上学的信号刚刚绽露的完美之光尚未被人们认识到——从形而上学的制高点来看，它是根本无法进入的——存在与实体实在（ontic reality）的差异和它们所包容的第一次显现的准备。"[5]

本书所描述的见解并不代表一种"个体的"完善或占有。相反，在很大程度上，本书打算作为一件献礼赠呈给几位最新的或当代的思想家，我对他们的作品深表感激（尽管可以肯定，他们不应对我的缺点负任何责任）。读者随后会很快地发现，本书广

---

④ 在此意义上，我很容易赞同（至少在很大程度上）卢克斯的陈述（同上书，第153页），提到"抽象"个体主义的主要得益，形式平等与形式自由："这些是关键而必不可少的得益，但是，如果我们认真看待平等和自由，它们就必须被超越。而这只有在其具体的社会特征中观察非抽象个体的基础上才能取得。通过变成个体，一切都要求在社会秩序中处理和生活，这种秩序把他们当作具有尊严、能够行使并增加其自律、能够投入私有空间内的有价值活动、而且能够发展其多种潜力的人来对待。"

⑤ 见海德格尔：《克服形而上学》，载《报告与论文集》一书，第一部分，第三版。（普福利金，内斯克，1967年），第64，70页。差异与相互的封套一语是海德格尔Zwiefalt（二元的）复杂概念的意译，勉强说得过去，但十分蹩脚。

泛地依赖于四、五位思想家们的见解，且主要是依赖于其中的二、三位思想家。在过去十年里，我主要是受两位智师的影响：莫里斯·梅劳-庞蒂和蒂奥多·阿多诺。梅劳-庞蒂教导我注意前反省经验的需要，要注意在遵循"知觉信念"的暗示时，所需忍耐和清醒的重要性。与此相同，阿多诺也列举了批判性反省的例子，认为应当把批判性反省理解为既保持思想的整体性，同时又追求反省界限的一种努力——即追求达到这样一种视点：在该视点中，"知识的理想境界" (utopia of knowledge)将成为现实，它在于"在没有把它与后者〔指"非思想"——译者注〕平置的情况下"，通过反思的手段而获得进入非思想 (non-thought)的能力。在较小范围内，我也从保尔·利科的教导中学到不少东西，特别是他揭露传统哲学的各种"二律背反"、从而开辟尝试性地超越这些二律背反之道路的那种倾向。更近的时期里，我还从雅克斯·德里达的作品中获益颇丰，尽管我所关注的中心，差不多完全限于他在结构主义和现象学本体论领域里所作的注释性成果。依总体取向来看，我严肃地采用了他的这样一种陈述："'超越或超脱哲学'的步骤，比那些假装在很久以前便以骑士般的悠闲姿态而完成了对哲学的超越的人通常所想象的要困难得多，总体说来，这些人依旧保持着与他们宣称已经脱离关系的那种学说联系在一起的形而上学关联。"⑥ 最后，是海德格尔对我的影响，这种影响肯定不是最小的。他的思想，诸如"低音区"("basso continuo")等，都强化着本书的全部主题和

⑥ 见德里达：《写作与差异》，A·巴斯译(芝加哥大学出版社，1978年)第284页。他补充道(288页)："我所要强调的，仅仅是'超出'哲学之外并不能说成是违背哲学(这通常导致坏哲学)，而是继续以某种方式阅读哲学家。"对于阿多诺的论点，可比较他的《否定的辩证法》(法兰克福-梅因：苏尔营，1966年)，第19页。

论点，并渗透于其中，尽管在这些主题和论点之中，我没有特别提及他的名字。⑦

本书也参考了（有时是反复参考）一些现时代思想家们的作品。尽管我在许多方面对他们的观点作了批判性评论，但我仍然从他们的作品中获益匪浅。特别是让-保尔·萨特、朱根·哈贝马斯和卡尔-奥托·阿佩尔。用一个简约的公式来说，这三位思想家都遵循着一种先验的或准先验的哲学探讨方式，尽管（按照我的判断）这种方式历来就有许多困难，但我以为，他们的观点都以各自的形式，包括功能主义、语言学描述主义和结构主义的实证主义见解在内，均极有利于实证论的经验主义。在处理这些著作家和其他著作家时，以及在我对所引注的一些良师们的处理中，我都有意给说明和重述他们的论点留有充分的余地。有时候，读者可能会感觉到，我几乎完全消失在这种说明的背后。然而，依我所见，这种程序是完全适合于一种非个体主义或后个体主义视域的。本书并不想演示我个人的意见或信念，而是想给大家提供一种超个人性问题的导论。出于这一意图，"我的"思想只能在与他人观点的最密切联系中找到表达的机会，而且只有按照他们的方向不断准备僭越其界限时才能如此。

5

⑦ 鉴于海德格尔著作的全面性和复杂性（以及我理解的局限性），我只能提供他思想的一鳞半爪。关于个体主义和后个体主义的意义，如在他前面引用过的文章中，包含着许多有益的路标，值得进一步细审。这样，在审查形而上学与人性之间的关系时，他写道："形而上学属于人的本性。但什么是本性自身，什么是形而上学呢？在这个本性的形而上学内，谁是人呢？他仅仅是个我，通过求助于你，而在他的自我特质中充实了吗？在我-你的关系中表明了吗？……这个（自我特质）即使在单一的我并不突出而是退缩着来为'社会'或其他（交互主体的）集合体让位的地方也会出现；甚至特别是在这种情况下，形而上学意义上的'自我中心'之严格统治会取得支配地位（这与人们将其天真地解释为'唯我论'毫无共同之处）。在形而上学充分发展的时代，哲学便成了人类学。"见《克服形而上学》，第66，78页。

我并非执着于严格意义上的对话，我所采用的程序只是力求捕捉一种对话式描述的良机，避免包含在一种由某位作者撰写的文字对话中的人为性危险。

通过对各位先师们的上述考察，激励本书的理论视境，大概可以贴上批判性后现象学的标签，但也可以把它（而且也许更好是把它）描述为一种实践本体论——假如本体论没有与一种实体性客观主义混淆起来，而且也不把“实践的”这一术语狭隘地或专门地与主观-意向性活动同一化的话。人们已经给本体论以特殊的或特有的特征（尤其是在海德格尔的意义上）——即它对于逻辑公理和经验材料的不可化约性，但本书并不想提出一种系统的学说，或者是提出一套分析的或归纳的命题；相反，本书是与一系列尽管和各种争议相关联但却截然不同的争议作持续论战的一种艰难努力，任何想超出传统（形而上学）认识论和传统个体主义的企图都会遇到这些争议。因此，本书的各部分便组成了一个各主题与各基调的拼盘，而每一部分都代表着本书中心主题的一种变化，并内在地折射成一系列在相互对照中占据优势地位的观点。尽管我在最后对长期困挠着社会思想和政治思想的各种问题的分类进行了研究，但我并不打算使这种研究成为拥护一连串政治观念或政策纲领意义上的一种政治论说——这些政治观念或政策纲领乃是为人们基于一种对政治学的优先理解及政治合理分化之上所预计到的事业；与此相反，我的研究不是从这种假设出发，而是有规则地探索仅仅为一种更为广阔的哲学考虑之后果的政治理论意蕴。

对于本书的全面研究来说，前三章大概是最关键的。卷首第一章集中说明了我们时代里个体主义令人优虑的现状，特别是它所反映的占有主义陈迹。这种占有主义源于现代集中关注于个体事业心和首创性的倾向，操纵着最近对个体主义的重新

肯定(在经验主义和先验人道主义的前提下)与极端个体主义逆流之间的历程。个体主义逆流公然宣扬"个体的目的"或"人的目的"。所以，本章的讨论力求澄清一条指向后个体主义的人的复归道路。随后两章涉及人的存在或人的在世存在的两种主要尺度：即人与其他人类相互作用的尺度和他与自然之关系的尺度。第二章对社会或政治团体的概念本身予以高度重视，该章主要是致力于交互主体性的探讨，它不仅篇幅最长，而且从主题上来说也是全书的中心枢纽(center-piece)。根据传统的认识论，社会的相互作用或聚集往往被作为一种事实-经验性事变、结构或别的什么来对待，或者更为通常的是作为一种会聚个体创造性的结果来加以处理的(沿着现代"自然国家"和"社会契约"理论这一路线)。为了表明这种遗产的长处和困难，本章首先对最近占支配地位的有关个体主义的或自我学的交互主体性探讨方式的各种重新阐述进行了集中探讨——如埃德蒙·胡塞尔和萨特的重新陈述。这样一来，他们的系统阐述和我们在海德格尔关于社会性的讨论中、以及在梅劳-庞蒂和德里达的人的可逆性概念中所发现的对这一主题的非自我学处理就可以并驾齐驱了。通过把这些观点与普遍流行于批判的(马克思主义的)理论中的各种概念作一番简单比较，该章的结论部分描绘了一种可能的社会性样式类型学，强调了公共主义(communalism)、联合(association)、运动和团体(或者合理地说是"城邦")等范畴。

鉴于技术作用不断扩大和人对于主宰自然的要求日趋强烈，人与自然的关系问题显得尤为紧迫，也特别易于引起人们的争论。依照一种对自然与人的自由之间冲突的批判性考察(由利科所引起)，本书第三章考查了力图在这一裂缝间嫁接桥梁的现象学尝试和结构主义尝试，同时也考查了这些尝试在当代"意识形态政治学"和"国家"的作用中所产生的种种反响。如果说本书

的前几章是按照人的空间来探讨后个体主义及其多种尺度的一般特征的话，那么第四章所注意的则是这一主题的暂时性方面或发生学方面。该章在对哈贝马斯有关与个体发展和社会进化相联系的主要论点作扼要概括后，又对此进行了一种扩充性批判评论，最后概要叙述了阿多诺关于同一主题、特别是关于自然史观念的"否定辩证法的"（和后个体主义的）种种观点。第五章集中讨论了一个问题，它一直是实践哲学的一个主要焦点，而且必然会吸引政治理论家去寻求超越实证主义的事实-价值两分法：即伦理学问题与规范的"元伦理学"证明问题。在此情形下，对想要克服"自然主义谬误"的最新尝试的一种批判性讨论——特别是对约翰·塞尔的语言学描述主义和阿兰·格维思的公理分析策略（axiomatic-analytical strategy）的批判性讨论——就会导致绕过归纳与演绎程序的对一种忆想伦理学(re-collective ethics)的描述。

附录对本书正文中简单涉及的一些观点进行了扩充：关于维柯《新科学》的哲学特性（在关于社会进化那章中曾引用过这部著作）；关于利科的社会哲学和政治哲学；以及关于批判理论、特别是哈贝马斯近20年内所发表的作品中表现出来的批评理论的取向与目的。在本书的研究中，我对直接与一种后个体主义观点有关的两个主要问题没有特别加以讨论，这主要是由于篇幅问题（同时也因为我在别的地方已经尝试性地涉猎了这两个问题）。第一个问题按其特征来说主要是认识论问题，它主要是围绕着实践本体论情景中的真理意义或有效性要求而展开的。由于我受梅劳-庞蒂后期著作的影响，基本上便倾向于将此问题作为一种译释问题来加以探究，它包括把前反省知觉或发现充分地变换为真实陈述的习语这一工作（这种变换既不与归纳实证同义，也不和一种先验确实性同义，亦不同义于构成主

体性的合适性)。第二个问题产生于前面已经概略提到的那一群智慧大师们，特别是产生于阿多诺的批判马克思主义与海德格尔式的本体论之间的双峰对峙。众所周知，阿多诺的好几部作品都采取了一种对海德格尔哲学姿态的广泛批评形式。这些作品经常反复重申的主要批评之一，就是关于这种哲学姿态所谓的特定论(particularism)和地限说(earthbound)(或"凡夫俗子")的性质。这些性质与批判反省的普同论渴望(universalist aspirations)是截然不同的。在这个问题上，我除了指出这种自由漂浮的普同论的空洞性之外，还倾向于苟同德里达的评论。他指出，海德格尔思想中带有地方性和地限性偏见，但这"与对某一地域或区域的强烈情绪执恋毫无共同之处，因而与地方主义或特定论毫无共同之处；它不同于希伯莱人对故土的怀恋，与一种经验的'民族主义'也几乎没有什么联系；希伯莱人的怀乡病并不受一种情感的支配，而无宁是为一种言语和一种许诺的侵蚀所激发。"诚如他所补充的那样："因此，对存在的思考不是一种地方性的异教迷崇，因为地方性在这里所意味的不是一种既定因素，而是一种允诺的亲近。"⑧

⑧ 《写作与差异》，第145页。德里达的评论是写来回答莱文勒斯系统阐述海德格尔的批判的；然而，在我看来，他对莱文勒斯的反驳，在很大程度上也适用于阿多诺的论点。关于认识论问题，比较我的《创世纪与社会知识的确实性：得自梅劳-庞蒂的教训》，载边恩编的《现象学与社会科学》(海牙，尼霍夫，1978年)，第130—159页；关于阿多诺与海德格尔之间的关系，见《现象学与批判理论：阿多诺》，载《文化阐释学》第三卷(1976年)，第367—405页。

第一章　占有性个体主义的超越

西方文明被深深地烙上了个体主义的印记，或许可以说，两者是密不可分的。西方历史的各个阶段及其发展冲动都证实了这种紧密联系的稳定加强。古希腊哲学的兴起是一些富有个性并且对传统宇宙观不满的思想家们努力的结果。在罗马帝国严密的社会结构中，基督教鼓吹人类灵魂的价值，坚持要拯救个人。在近代史刚刚破晓之时，宗教改革就将个人的良心从牧师的控制下解放出来，正如在随后的几个世纪中文艺复兴将个体理性或“我思主体”(ego cogitans)从盲目的信仰中解放出来一样。在很大程度上，西方历史可以看成是一部解放的历史，即人从各种外在的监护或虚构的压抑下逐步解放的历史。① 西方文明的重要意义是与这一历史密不可分的。显然，如果没有对自由个体的仔细研究，知识的扩展是不可想像的；同样，如果没有自主的判断，行为也就无道德可言。

然而，尽管它有这些优越性，个体主义一直是一混杂的赐物，西方历史并非是自由增长的同义语。从一开始，个体主义就伴随着分离和任性的傲慢。特别是在它与自然的关系中，解放

① 用霍尔列维的话说：“个体主义是罗马法典和基督道德的共同特点。正是个体主义创造了卢梭、康德和边沁的哲学之间的相似性，而其它方面则如此不同。见《哲学激进主义的发展》，莫利斯译(波士顿，灯塔出版社，1955年)，第504页。至于主要西方国家中个体主义语义学的历史概述，比较卢克斯的《个体主义》(纽约，哈珀与罗，1973年)，第1—42页。

的历史充满了一种统治的冲动，这种冲动可以从弗朗西斯·培根关于作为人类统治工具的近代科学的《大复兴》(instauratio magna）一书的明确表述中看到。通过他们关于统治自然的理论，个体理性和我思主体成为人类中心说的组成部分，其目的在于追求人类的至高无上或类的解放。然而，在长期的历史过程中，统治的目的与人类在这一过程所扮演的角色难以相容。如果按照培根的说法，知识就是力量，那么近代科学不仅增大了人与宇宙之间的鸿沟，而且加剧了有权与无权之间的分化。正如马克斯·霍克海默（Max Horkheimer)所指出的："在解放的历程中，人遭受了与人的世界相同的命运；对自然的统治蕴含着社会的统治。"② 10

进一步来说，经验科学的兴起伴随着社会领域和经济领域的封建等级制度的衰落和竞争市场关系对它的逐步取代，这种竞争市场关系的核心在于人是占有财产和渴望获得财产的生物。用C·麦克弗尔森（Crawford Macpherson）的话来说，"(近代)自由传统的根源"在于承认占有财产的分离的人，承认"人归根到底是他的人格或能力的拥有者，而不将它们归属于社会"。就科学而言，近代市场社会最初充满了人的或人类的雄心壮志。麦克弗尔森指出，由于公平的生存机会的普及和财产占有者之间的广泛一致③，早期的自由学说至少看起来是似乎有

② 霍克海默，《理性工具主义批判》(法兰克福-梅因，费希尔出版社，1967年)，第94页。他补充道(104页)："人类努力降服自然的历史，也是人类降服人的故事；自我的形成反映了这双重历史。"关于培根的科学概念，特别比较雷斯的《征服自然》(波士顿：灯塔出版社，1974年)，第45—71页。

③ 见麦克弗尔森：《占有性个体主义政治思想：从霍布斯到洛克》(牛津，克拉伦敦出版社，1962年)，第1，3，272—273页；隐含于《占有的个体主义》之中假定的更全面的陈述见第263—264页。正如我们所注意到的，早期自由主义者总的人类想往并没有中止占有主义，也没有中止占有主义与支配之间的(潜在)联系。

理的。换个角度(并且更广泛地)来说,早期资产阶级思想(无论是经验主义的表现形式,还是理性主义的表现形式)的长处就在于它的无限制的、乌托邦式的平等;早期企业家的具体经济利益不仅与等级的或阶层的社会制度难以相容,而且与普遍一致的理性概念也难以相容。

那些在过去属于这一传统的优良品性到我们的时代已经烟消云散了。社会性质和知识特征的种种变化一起导致了这一结果。工业化和合作企业对小型企业的取代,恢复了社会等级制度,鼓励了经济特权,损害了生存机会的平等,淡化了乌托邦式的前景。同时,政府和企业的逐渐溶合(或勾结),导致了用不断增长的对公众舆论的有效控制来取代社会的一致。在知识领域中,实证的经验主义的兴起,促使人们将人等同于他的物理性质和经验占有,并鼓励人们通过适应环境的过程增进人与环境条件的和谐一致。同时,由于丧失或抛弃了理性与人类目的的联系,理性被等同于抽象的运算,即一系列用来对任何选择对象进行公理化的运算规则。作为上述以及相关趋势的结果,在近代早期曾以较温和形式显现的个体主义的占有性和操纵性特征日益突出。如果霍克海默的上述评论正确的话,那么占有性的强化所导致的结果就是个人自己被逐渐地占有,其原因在于机械的运用和操纵的国际化。当代技术显示了这种控制关系。当人们想扩展人类的统治时,技术的进步就强化了笼罩于社会生活之上的因果控制和管理控制之网。

11

个体主义的角色和意义以及思想主体的形象,在今天已被完全相反的趋势所包围。本章力图阐述关于这一问题的几种重要观点。观点之一可以称为"占有性新个体主义"。它认为,自由主义的困境和急转直下的命运并不意味着非对它进行重新审视不可。这一观点不仅不为占有性而后悔,反而建议人们坦率

地承认它，并坚持认为，有条件的个人利益和财产占有应被看成是"天生"合法的（假定利益和财产的谋取和获得是遵照一系列正式的、程序化的法规进行的）。罗齐克(Robert Nozick)的著述体现了这一观点，用他的话来说："从他们所选择的，到他们被选择的。"④ 第二种观点在此称为"超越的人本主义"，这一观点在萨特的早期著作中得以体现。它拒绝将人看成是与经验占有相关的强壮的经验实体；通过回溯到早期自由主义和理性主义的人类的（或人本主义的）渴望，这种观点强调个体主义的解放性和人超越现行条件的能力，但并不抛弃控制和拥有自我的（精神的）人的自我概念。第三种观点的捍卫者认为，个体主义的现状——包括对它的坚决捍卫和超越——都说明了它的崩溃。从这一视点居高临下地来看，近代和现代生活的弊病可以直接或间接地溯源到人类中心说和主观主义的扩张以及对思想主体的注重。他们有些人认为，这种弊病已经达到危急阶段，其结果是"人的死亡"或"终结"已迫在眉睫（如果不是一个已完成的事实的话）。这种观点的代表人物不赞成已经提出的种种解毒药方或对近代主观性和个体主义的取代，而是提出（虽然没有正式认可）一种治疗方法，即注意中心的彻底转移；其目的在于使人摆脱或偏离原有的中心位置，以适应拱形的结构或系统化的关系。本章所概述的最后一种观点既不同于传统个体主义的支持者，也不同于它的反对者，它企图既维护人的自主性，同时又对个体主义进行非主观主义的、非人类中心论的重新解释。虽然他们受益于不同的哲学传统，海德格尔梅劳-庞蒂和阿多诺的著作都勾画了一个开放的、非占有的个体轮廓，他置身于他的环境之中，但并非与环境完全和谐一致；这一概念既避免了统治，也避 12

④ 罗齐克：《无政府、国家与乌托邦》（纽约，基础书局，1974年），第160页。

免了盲目的屈从，迎合了彼此的同类人关系，并注意到了自由和他人。

一、占有性新个体主义

近几十年来，传统的自由主义与个体主义又生机再现，至少在北美是如此。就某种程度而言，这种复活可以归因于官僚政治控制和经营管理控制的稳步扩展与相应的隐私和个人自主性的缩小。尽管上述种种控制与占有性个体主义传统之间有着公开的或潜藏的联系，但是个体主义传统还是被许多人当成能治疗后工业社会种种弊病的灵丹妙药。从当前的情况着手，我将重点论述一本新近的著作，即R·罗齐克(Robert Nozick)的《无政府、国家与乌托邦》，这本书被广泛认为是新个体主义的堡垒。在我看来，这本书之所以值得注意，是因为它在哲学上的直率以及与社会科学家和政治学家的联系。大体说来，这一著作的论述阐明了当代的选择或抉择模式的理论基础和道德基础，这一模式从个人功利的交换出发来解释社会现象。尽管有些不同寻常的地方，但这部著作基本上没有什么奇特的地方，也不持什么偏向的态度。罗齐克仔细地将他的态度与简单地捍卫自我或自我生存需要的态度区分开来，也与无政府主义的变体区分开来。与"个体主义的无政府主义者"的观点相反，他企图阐明"最小国家"或一系列旨在保护个人生活和财产的社会规则的必然性和道德合法性。⑥

《无政府、国家与乌托邦》的主要目的是恢复和重振洛克的

⑥ 同上书，第51—53页。关于对生存需要的辩护，可见兰德：《自私之美德》(纽约，新美国图书馆，1964年)，罗齐克对这种立场的批判见《无政府、国家与乌托邦》第179页，注。

天赋人权和个人自由的理论。这一目的既体现于罗齐克对于自然状态学说的辩护，也体现于他对个人生存和个人财产的关注。然而，此书也不仅仅是一种恢复。在一些关键问题上，作者试图改正或改进洛克的理论，他通常是着眼于强化洛克理论的"自由意志论的"内容；一个突出的例证是用"看不见的手"取代"社会契约"，以解释（最小）国家的出现。罗齐克的理论出发点在他看来是一个可靠的、经验的前提：即个体事实上的分离。他拒斥将"社会利益"归属于"社会整体"的说法，认为"存在的只是个人，不同的个人，以及他们所拥有的个人生存。"这一前提被反复强调。因此，人们就能从他的著作中看到"不是作为他人工具的独特的个人存在"，而且看到至高无上的类似于国家的"至高无上的个人"。在罗齐克看来，书中描述的道德框架——被称为资格理论——最终反映了"我们的分离存在这一事实"。个体分离意味着"在我们之间不存在道德平衡行为"，"也不存在有道德上优于他人存在的存在，也就不存在有高于一切的社会利益。"他进而指出，"存在的只是具有分离存在的不同个人，因此，人不能为他人而牺牲，"这种"基本观念承认道德方面的约束的存在，但是我相信，它也产生一种意志自由方面的约束，即禁止对他人的侵犯。"⑥

粗略一看，这些断言在许多方面令人费解和疑惑。首先，个体的事实性分离这一论题缺乏经验的和哲学的论证，它只是多种观点中的一种，对于一座理论大厦来说，这是一个很脆弱的基础。即使是假设它有确定的证明，也依然很难说明为什么事实性分离可以作为个体性和道德义务的论据。假如人是一系列偶然地混合在一起的分离的经验特性之集合，那么人们又怎样才

⑥　罗齐克：《无政府、国家与乌托邦》第33—34页。

能确定个体性的存在和人格同一呢?再说,在阐述彼此孤立的特性存在时,难道经验科学不能揭示这些特性的深层原因并因此将这种分离再次淹没在自然因果性的统一体中吗?伦理学和道德义务也遇到相同的问题。人们可能在一开始就提出疑问,为什么一种特定的事实条件(在此指特性的分离和相异)应该引起道德思考或者证明道德义务呢?特别是为什么"存在着具有分离生命的个人"这一事实(如罗齐克所宣称)应该蕴含着一个反对互相侵犯的禁令呢?难道存在的分离性为延续的不受侵犯的存在与不可侵犯性提供了保证?[⑦] 更为重要的是,难道完全的个体分离不会转变成这样的道德观点——其结果是"他们所选择的每一种选择"的准则也适用于道德规范?换言之,分离性是否必然会否证任何一般性道德论证(包括资格理论)呢?

14

显然是意识到了隐含于他的起点之中的两难困境,罗齐克在后面的段落中转向了一种更为定性的、准康德式的论述层次。他认识到在特定的个人特性与道德思考的联系中存在着问题。为了说明这种联系是可行的,他写道,应该表明人的特性"必然是有价值的特性"。罗齐克在此考察了一些规定人的特有天资的"传统"概念——这些概念将人表述为"感觉的和具有自我意识的、理性的(能够使用抽象概念,不囿于对瞬间刺激的反应),拥有自由意志、一个能用道德原则来指导其行为并置身于契约的彼此制约之中的道德主体;他拥有一个灵魂。"他虽然承认这些概念有某些可取之处,但却发现这些规定"不足以锻造人的特性与道德约束之间的必要链条"。他断定,需要有一个"中介性的变项","对这变项而言,所列举的每一特性都是必要的,也许

⑦ 存在之隔离与利害关系可能会导致霍布斯的"一切人反对一切人的战争",除非采取完全的相互隔离。在这种情形下,不会有反侵略的、相互有约束力的禁令,虽然每个人都可指望自卫而反对受到攻击。

加在一起就成为充足的了"。对于那些拥有这一变项的人而言，"它与对行为的道德约束之间有一种清晰可信的联系"。经过思考，罗齐克将这一变项规定为"描绘整个人生图画"与"按照某种人所理想的总的人生概念去行动的能力。"他提出，这一能力的相关性与重要性在于它与"那个难以理解、难以捉摸的概念"——生存的无意义之间的联系。人根据某种总体计划去塑造他的人生过程就是他赋予他的人生以意义的过程；只有具有如此塑造人生之能力的存在才能拥有或追求有意义的人生。"⑧

确实，罗齐克对他的论证并不完全满意，这种论证并没有解决所有的困难，包括"为什么我的人生不应是无意义的"这一问题。他打算"下一步再尽力解决这些问题和与此相关联的问题"。⑨事实上，有充分的理由使作者担忧，这不仅是由于一些有趣的支节问题，而且是由于他的定性的或准康德式的转变会损害他原子论的出发点和他关于财产的杰出论述。显然，道德的提高与财产的拥有并非是必然对称的；一些康德主义哲学家以道德自律为依据，反对普遍流行的以财产所有权和社会地位为依据的观点。在目前情况下，什么更重要呢？意义概念还是妨碍个体分离性的有意义性？赋予人生以意义的总体概念的形成意味着人有能力将这一概念溶汇于他的思想之中；然而，这种溶汇必然求助于主体间有效的、可理解的概念和各种论证形式。一种只能为个人理解的极端私有的意义概念是自相矛盾的。借助语言理论和康德主义理论，阿佩尔(Karl-Otto Apel)在他的一些著述中描绘了主体间意义结构的伦理含义；如他竭力表明的那样，每种自认为有意义的个人选择或行动都从属于普遍认可的（范

15

⑧　同上书，第48—50页。
⑨　同上书，第51页。

畴)规则。[10] 从这种观点来看，"为什么我的人生不应是无意义的"这一问题是自相矛盾的悖论——因为它是用企图传递意义的句子来表述的。

罗齐克对这种问题的回避与拖延既非偶然，也非意外；仔细一看，他的定性命题最多也只是基本上非定性的和自然主义观点的一层薄薄的装饰而已。随着他的理论态度的逐渐展开，罗齐克拒绝从意义或相关的标准术语中作出任何具体的推论——尤其是那些可能证明社会的或主体间的责任的推论[11]。根据其资格理论，个人有权拥有任何财产，只要财产的获得或转让符合一般的法律程序准则或附加限制(人们可以看到，准则并没有得到具体的表述，只有非侵犯原则例外)；任何符合法律程序规则的财产分配都被看成是公正的、合法的。关于保证财产合法获得的法律的建立，作者(如前所述)求助于看不见的手的作用，即财产权以及其他的正当权利都被假定为直接地、自发地出现于"自然状态"[12] 的条件下。由于采取了这种姿态，他的论证就必

[10] 比较阿佩尔：《普通交际学的先验论与伦理学基础》载阿佩尔《哲学的变迁》(法兰克福-梅因，苏尔营，1973年)，第二卷，第359—435页。关于阿佩尔的伦理(或超伦理)立场的某些方面的讨论，见第五章中论先验的语用学部分；还有我的《走向伦理学与政治学的批判性重建》，载《政治学通讯》，第36卷(1974年)，第926—957页。

[11] 正如他在某处所写的："因此，实际上我们部分地属于'社会的产品'，因为我们从目前的模式与形式中获益，而这些模式和形式则是一长串早已为人所遗忘的、由人们多方面行为活动所创造的，这些形式包括组织机构、办事方法、以及语言(其社会性可以包括我们目前的用法，这种用法依赖于维特根斯坦关于他人言语的配合)，不在我们身上创造一种总的浮动着的债务，亦即当前社会可以征收并随心所用的债务。"见罗齐克：《无政府、国家与乌托邦》，第95页。

[12] 实际上，这种过程的两个阶段并不相同。超级小国(其中保护性的机构获得使用武力的垄断权)的出现，据说是完全自动的。在向最小国家的过渡中会出现复杂的情况，在最小国家中支配的保护力量给予一切生活在一定领土里的个体以保护。正如罗齐克所意识到的，这种机构的实际行为在这一点上可能从它道德上所要求的行为中分离出来；然而，在他看来，这一困难并

然会陷入所谓的自然主义谬误——即直接从"是"推出"应该"，从事实前提推出一般尺度的谬误之中了。罗齐克意识到这一危险。他对定性领域的偶然闯入以及特别是他对有意义性的思考就至少部分地说明他企图（如他所写）是去"连接'是-应当'的鸿沟"。然而，他的大多数著作似乎并没有受到这些问题的骚扰；他一再假装完全没有意识到这一问题（当他向罗尔斯挑战，表明为什么自然天赋与条件不应直接导致权利和责任时，就是如此）⑬。就其著作的基本趋向而言，自然主义的谬误事实上已经是不可避免的了。

如《无政府、国家和乌托邦》所概述的，资格理论重视工具性或竞争性的人的行为，即那种旨在在竞争规律的变化中去最大限度地扩大功利的行为，众所周知，竞争游戏中的成功通常不是由于道德高尚，当然也不是由于具有"感觉和自我意识"〔或者拥有道德自律〕之类的准康德式标准。而罗齐克断定所有权并没有依据一种特定的构想，包括法律依据的模式。竞争规律所赏识的人的秉性包括聪明、灵巧、适当的狡猾以及操作技巧——这些在道德理论中没有重点论述的因素；而那些喜好沉思、逆来顺受、谨小慎微和身体残废的人却被这种规律所轻视或抛弃。令人费解的是，一位哲学家怎么能认可这种恶劣的秩序；很难设想（如罗齐克坦率承认的）经过慎重考虑后（罗尔斯的"原初状 16

不影响整个过程的非意向性特征："我们应该注意到，即使是在没有非道德的刺激或原因出现，并足以开始从超级小国到最小国家过渡的情况下，这种解释也继续严重地偏向人们的道德动力，它并不指定人们的目标是建立一个国家。相反，人们把自己看成是在为其他特殊人员强加给他们的特殊禁令提供补偿。这种解释保留了看不见的手之解释。"同上书，第119页。

⑬ 他质问道："为什么要证明人与人之间的差异合理呢？"他补充说："我们尚未发现有说服力的论据，来（帮助）建立在自然资产中出现的差异之所有物方面的差异应该消灭或降低到最小限度。"同上书，第50，223，226页。

状")⑭还会接受它。由于缺乏这种一致性，资格学说缺乏"可普遍化性"(universalizability)，而可普遍化性的能力通常是为各种伦理理论所必需的、以理性的、非歧视的方式判定要求或利益的能力。由于其伦理学支柱的坍塌，这一学说的自然主义基础就显露出来了，显示出它只不过是社会达尔文主义的一种新的翻版，或者是那句古老格言"强权（在此是私人强权）即是公理"的变种而已。

二、先验人道主义

撇开它的规范主张不论，罗齐克的新个体主义观点就经验的或世俗-实用的基础来看也是牵强附会、难以置信的。假如资产阶级生活方式长期存在着腐败以及政治与经济的互相渗透，他关于个人主动性与具体的、经验的自主性的论断就势必是纸上空谈——且不说它的道德的与一般的哲学的缺乏。根据社会与经济的分层这一背景，自由-个体主义传统的维护似乎需要压缩它的世俗要求——具体地说，对其非偶然的、非经验的核心成分的个体主义或个体的"人"这一概念需要修饰。这种压缩的一个明显的(虽然并不很重要)好处，就在于避免了立即作出实用的歪曲；然而，更为重要的是，注重核心内容似乎有助于某些存

⑭ 他写道："正如他所坚持认为的那样，在处于原初状态的那些考虑之情形下，没有任何形式的关于资格考虑之反思；这些考虑甚至没有开始进入制服、超过或干脆置之不理的范围。"有段时期，罗齐克甚至好象意识到这种情形给他的探讨方法投上了偏见的阴影："既然特殊的剪裁原则就是为了不公正地裁剪人们自己的利益，既然资格原则的公正性问题恰好就是这个问题，要决定是哪个提出了问题就会有困难：我对无知的面纱之实力的批评，或者我在这个注释中所想象的对这种批评的防卫。"同上书，第203页，注，和第204页。亦请比较罗尔斯：《正义论》(马萨诸塞州，坎布里奇，哈佛大学出版社，1971年)，第12—15页。

在于自由传统的早期著述中广义人道主义的和乌托邦的优秀品质的恢复。与这种遗产的内在复杂性相一致，存在着几种类型的可行的压缩，并且事实上已在我们这个世纪被提出来了。根据某种传统的宗教学说，一种观点将人的核心等同于他的精神或灵魂，与肉体或生物成份相区别。另一种观点则从古希腊获得灵感，注重人的本质或本性，他们认为这种本质或本性存在于人的理性能力或复合的心灵结构之中。这两种人道主义所选定的核心的非经验形态，在某种意义上都是悬而未决的——因为精神和心灵也许仍可以用实体的-心理学的含义加以解释。与经验主义的最极端的决裂表现在超验-哲学的理论中，这些理论部分来源于笛卡尔和康德的主体性概念，它们将人描述成一种在根本上变动不定、难以确定的生物，人能通过他的意识去否定和超越偶然的境遇。这种观点的一个杰出而雄辩的表述就是萨特的早期作品之一——即他的题为《存在主义是一种人道主义》的论文。 17

正如萨特开章明义指出的那样，这篇文章的中心目的就是“针对几种用以反对存在主义的指责，为存在主义提供辩护”，这一辩护首先需要对概念进行定义。关于存在主义这一概念，他指出，只要流行的误解一经被清除，它就能轻而易举地得到确定；存在主义的真正的（尤其是非宗教的）维护者所共同承认的论题或前提在于人的实体性本质的缺乏和人的创造性与实体的界限之间的矛盾。他写道，这些存在主义者的“共同之处仅在于他们相信存在先于本质——或者，如果你愿意这样说的话，我们必须从主观开始。”正如萨特接着所指出的那样，这一论断与一种源远流长、影响深刻的哲学传统相冲突。这种哲学传统强调实体的或本质的标准的根本性，这种传统在启蒙思想和“18世纪哲学无神论”中仍然影响深刻。根据这一传统，人“拥有人性”，即

一种"能在每个人身上发现的本性，这意味着每个人都是一个普遍概念——人的概念——的特殊例证。"与这一传统相反，存在主义思想家认定"至少有一种存在，它的存在先于它的本质，它的存在先于它能被任何关于它的概念所作的定义。"萨特指出，18 存在的这种既定过程意味着"人首先存在，遭遇他自己，活动于这世界中——然后才规定他自己"；或者更尖锐地说，"开始于他是无"并且"将一直不是任何东西直到后来" 他在他的谋划中确定他自己。我们读到："人只是他自己的创造物。这就是存在主义的第一原理。这也就是人们所谓的他的'主体性'，这一词被用来对我们进行指责。"⑮

在萨特看来，这种指责完全是误入歧途——倒不是所选的称号有什么不合适，而是因为它所指的是一个无法回避、不容置疑的哲学设定。他强调说："我们的出发点当然是个体的主体性，以及这种主体性的深刻的哲学论证。这并不是由于我们是资产阶级，这是因为我们寻求使我们的学说立足于真理之上，而不是依据于一大堆充满希望但缺乏现实基础的纯理论。"从我思主体这一传统出发，文章坚持认为笛卡尔的公式——如果正确地理解——依其理论主张的正确与否提供了决定性的标准："在一开始，没有别的真理，只有一个：我思，所以我存在；由于他实现他自身，他是意识的绝对真理。"文章继续指出，任何依赖于其他因素而不是"自我实现" 或自我意识这一要素的理论或学说，

⑮ 萨特：《存在主义是一种人道主义》(1946年)，麦勒特译自考夫曼的《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》(克里夫兰，子午线丛书，1956年)第237，289—291页。正如萨特所补充的(第291页)："人主要是存在的人" 之概念意味着"人，在其他所有东西之先，是推动本身朝着将来、而且意识到自己在这样做的某样东西。的确，人是一种拥有主体生活的谋划，而不是青苔之王，或真菌或花椰菜。在自我设计之前什么也不存在，甚至是在理智王国也是如此：人只有在他有目的地成为那种东西的时候才会获得存在。"

"都只是压抑真理的理论，因为除了笛卡尔的我思(cogito)，所有对象都只不过是或然的，任何关于或然性的学说如果没有攻击真理，也将会瓦解消融真理。"与科学发现和常识准则相比，哲学的反思更为迫切地需要"绝对真理"这一概念来作为试金石，这一概念并不意味着深奥而神秘的玄想；"存在这样一个简单、易于理解、人人均可认识的真理：它就是人对他的自我的直接感觉。"⑱

按萨特的说法，除了再次强调和阐述个性与主体性的重要地位之外，存在主义还突出了自由与人的责任的不可逃避性。他写道，"如果存在必然先于本质"，"人将永远也不能用既定的、特有的人性去解释人的行动；换言之，决定论是不存在的——人是自由的，人就是自由。"人(或主体性)与自由的同一，意味着人的行为不能被外在环境或非人的根源所决定。在萨特看来，决定论的消亡也意味着外在根据的消失或失效——无论这种根据是来源于神圣的戒律、社会习俗；还是来自本能冲动。"我们生来孤独，没有理由。这就是我所谓的人被判定为是自由的。"由于缺乏外在的根据，人对他的行为以及整个生存负有完全的责任。进而言之，一旦确定了主体性和自由这种一般人类特征，责任也同样具有了普遍性。用文章中的话来说："因此，存在主义的首要作用就是使每个人如其所是地拥有他自己，并将他存在的整个责任牢牢固置于他的肩头。然而，当我们说人对他自己负有责任时，并不是说他只对他自己的个体负责任，而是说他对所有的人都负有责任。"正如萨特解释的，责任的广泛影响是与人的选择的普遍影响相关联的，即人不是离群索居地选择的，人的选择是面对他人的，他的行为不仅塑造他自己的生存，而且塑造人类

19

⑱ 同上书，第302页。

存在的一般形象。当个人"为他自已而选择"时，也可以说是在"为所有人而选择；因为事实上人们采取各种行为以按他所希望的那样去创造他自己(没有一个人不是创造的)，同时，也就创造了他相信他所应该是的人的形象"。由于"在塑造我自己时，我也塑造了人"，所以"我们的责任远比我们曾设想的要重大得多，因为它关系到整个人类。"⑰

由于强调了主体性和自我创造，文章不可避免地招来了唯我论的幽灵，或者至少是产生了自我中心的危险。萨特费了九牛二虎之力去抵制这种唯我论气氛的印象，他辩解道，在这一问题上，"人们再次不幸地误解了我们"。他的辩护主要有两个方面。首先，从存在主义的观点看来，人作为生物不是与世界相脱离的，而是无法逃避地嵌在世界之中。存在主义被确定地表述为这样一种观点，"它断定每一个真理和每一个行动都既涉及环境也涉及人的主体性。"文章强调，人在环境中的位置可以描述为基本的人的境遇，甚至也可以描述为"人的条件的普遍性"的表现——在此，条件指"所有先天地限定人在宇宙中的根本境遇的限度。"尽管有上述的重申，然而，人——环境这一论题似乎不能(或至少是很少可能)危及萨特观点中的主体性的首要性。如在使用限度一词时所指出的，人在他自己的显现中，并没有从环境的设定受到什么暗示，也没有从中获得他的自我概念；相反，环境在与主体的一个体的创造性的关系中只是起到鞭策或障碍的作用。⑱文中提到的关于唯我论的第二个障碍(这一点在萨特

20

⑰ 同上书，第291—292页。

⑱ 同上书，第288页，第303页。用萨特的话说(第303页)：这些界限是因为我们到处都遇到他们，而他们在任何地方都是可认识的。而他们之所以是主体性的，是因为他们是已生活着的。如果人不是与他们生活在一起的，那么他们就只是无——这就是说，如果他不是自由地决定他自己，而他的存在与他们不是相关的话。在另一语境中，萨特根据自为和自在之间的对立来给人

的前提下甚至更不可靠)是构成主体性普遍网络的交互主体性。如文章所坚持的(在这一点上超出了笛卡尔的公式)，意识不是一个人的天赋特权，而是人人具有的一般人类才能。我们被告之，设定为“真理标准”的主体性不是“狭隘的个体主观主义”，因为“不只是一个人能从我思(Cogifo)中发现他的自我，而且他人也一样。与笛卡尔、康德的哲学相反，当我们说到‘我思’时，我们是以他人的存在为条件来达到我们自己的，我们就象确信我们自己那样确信他人的存在。”企图复活自由主义的普遍性承诺固然是很诱人的，但上述陈述并没有摆脱模棱两可，因为在没有转变成主体性经验过程时，“他人”或他人的“自我”如何能“在我思”中得以发现，这依然悬而未决⑲。

就我看来，萨特的立场虽不等同于唯我论，但上述问题以及相关问题的解决并不能(也不意味着)暂缓主体性；从论证的角度而言，即使假设关于人与人之间关系的问题得以成功的解决，其结果最多也只是主体的“实在共同体”或者“大写的主体性”。事实上，尽管萨特拒斥了实体—经验的标准，他的观点也可以看成是带有占有性个体主义的色彩——通过将我思描述成自我控制的动力，或者用曾引用的话来说，通过将存在主义表述为“使人如其所是地拥有他自己”的学说。确实，这种占有性个体主义似乎与萨特文章中所强调的自我超越相矛盾。我们读到“人在任何时候都外在于他自己，正是在这种外在于他自己的过程中呈现和丧失他自己，他才使自己存在；另一方面，正是由于追求

与世界的关系下定义，这种对立不能够在(黑格尔的)合中同自在与自为达到一致；见萨特：《存在与虚无》巴恩斯译(纽约，哲学图书馆，1956年)，尤其是第617—625页。

⑲ 《存在主义是一种人道主义》，第303页。关于交互主体论题，可比较萨特的《存在与虚无》第221—430页(“他为的存在”)，第二章中论法国现象学那一部分。

超越的目标，人才能够存在。”也正是由于驱使自己向新的方向前进并在变动的呈现中抛弃自己，人才必然不是他自己的逃亡者；他对“超越目标”的开放并不意味着人格的决裂。萨特在同一处所说的另一些话已经承认了这些，“因为人是自我超越的，并且只能通过他的自我超越去把握客体，所以他自己就是其超越的中心和核心。除了人的宇宙、人的主体性的宇宙之外，没有21别的宇宙存在。”回到文章标题已表明的论题上，文章的结论是：人道主义是由人的自我超越的存在所设计和塑造的人的宇宙的基础。萨特指出，“作为人的要素的超越”与“主体性”之间的联系，“就是我们所谓的存在的人道主义。”⑳

三、“自我表现”与“人的目的”

尽管论述是雄辩的，但萨特的论证在今天的读者看来似乎是过时了。经历了战后短暂的盛行之后，存在主义和存在主义的人道主义在萨特的故乡就被结构主义的滚滚浪潮冲到一边了。结构主义是一种广泛的，彼此约束的运动，主要是由于共同反对主体性和作为自我中心和自我设计之动力的人的概念，所以，结构主义把人的各种不同成分结合到一起。事实上，结构主义也只是西方社会中一种更为广泛、更为庞杂的理性思潮的新近的，特别显著的体现，这种思潮的先驱在上世纪中期就曾出现过，它的共同特征就在于，它极为不满西方思想的基本前提，这

⑳ 《存在主义是一种人道主义》，第291，310页。思维的自我占有性亦出自于萨特对主观主义之两种意义的评论(第291页)：“一方面，主观主义意即个别主体的自由，而另一方面，人又不能超越人类的主体性。后者是存在主义更深刻的内涵。至于后来对存在主义之意义重新系统阐述(这种重新阐述的焦点仍然放在意向性的人类谋划上)，见萨特的《方法探求》中《马克思主义与存在主义》一章，巴恩斯译(纽约，克诺夫，1963年)第3—34页。

些前提既表现在传统的哲学中（由于它对意识和思维主体的依赖），也表现在传统的社会理论与实践中（由于经验主义和理性主义同样重视个体的创造性和人的自主性）。在我们的时代，反主观主义和反人道主义的倾向在许多不同的领域均可看到，如宗教编年史、语言分析、系统论以及结构主义——这仅是举几个例子。确实，这些倾向在理论说服力、预见力和理论目标上均有差别。有些时候，关键问题仅仅是关于部分与整体、个人与社会之间的相对关系的重新调整。相反，在其他情况下，对主体性的批评预定了对近代人类中心论的正式控诉的程度。在一些思想家的眼里，自我中心的人道主义是一种剧烈的病毒，它的影响依然在西方生活中扩散，而另一些思想家则强调解毒药的效力以及它们（至少在逻辑上）的成功运用；还有一些思想家则认为，人道主义的传统即使没有烟飞火灭、也是行将就木——那种表面的旺盛完全是由于文化的滞后与意识形态的人为作用。在此，我只能希望对这一系列论述作一简略概述。

正在扩散的病毒这一说法主要见于维吉林（Eric Voegelin）的著作中，从天主教的宗教眼光看来，他是一个活跃的政治思想家与历史学家。他的多卷本著作《秩序与历史》认为，近代（至少是从启蒙时代开始）的特征就是逐步强调人的自我中心和自我发展，或者用他的话来说，就是逐渐迷恋自我表现（egophany），其代价就是牺牲充满于《圣经》和某些类型的古典哲学的神的显现和神圣的显现这些事实。就维吉林看来，这种迷恋在近代历史解释中特别明显。他写道，随着深刻的"自我表现革命"，神灵引导历史的概念被"一种虚构的自我表现的历史所遮盖，这种自我表现的历史被设计成是终止于思想家的启示式的自我实现，就如孔多塞、孔德或黑格尔的'历史哲学'所示。"他接着说，这种自我表现的解释并非用来作为（有意义的）神的显现的

22

过去之继续，而是作为它的取代与替代。“为了创造这种虚构的历史，神的显现的事实必须被重新构建成自我表现的事实。”换言之，“神的显现的事实所产生的符号必须被理解为尚未完满展开的自我反思意识的投影”，其结果是再也没有为“神的显现的经验和它们的符号化”留下地盘。黑格尔被选为是“哲学上最具权威和历史上最被认可的”自我表现的代言人，或稍不恭敬地说，是“自我表现的卓越操纵者”。我们看到，在绝对理念这一概念以及“黑格尔的‘绝对知识’的逻各斯”中，神的显现的“呈现”已经吸收到“沉思的思想家的自我表现之中”。㉑

从当代系统论和结构主义分析的观点来看，个人的主体性和自我中心的人道主义已不再是有生命力的理论路标。在功能主义系统论的捍卫者卢曼(Niklas Luhmam)的著作中，并没有完全避开个体（以及目的性的意义概念），但它从属于、适应于系统的关系和规则。通过改造和提炼来自控制的概念，卢曼看到系统(包括社会系统)的中心任务在于通过选择和操纵的过程对环境的复杂性进行还原与控制，选择和操纵的过程反过来会促进系统的内在多样性和柔韧性。他坚持认为，系统的观点不再与主体性意向，或更一般地说，与传统的主体-客体之分有什么瓜葛。他写道：“‘系统’一词不是作为主体性、或主体性结构、或个体主体之集合的同义词来使用的。”他进而指出，至少从帕森

㉑ 见维吉林：《秩序与历史》，第四卷：《全基督教时代》(巴顿鲁治，路易斯安那州立大学出版社，1974年)，第260—263，269页。至于胡塞尔思想中主体性作用之继续批判，亦可比较维吉林的《论意识的理论》等文章，载《回忆》，尼梅耶尔编译(巴黎圣母院：巴黎圣母院大学出版社，1978年)，第14—35页，以及《回忆》中的《舒兹与胡塞尔概论》，《历史与政治理论》(慕尼黑，皮珀，1966年)，第21—36页。我们应该注意到，尽管维吉林批判了主体性，但他仍保留哲学人类学的中心地位，尤其是在人的王国之内人对社会和历史的首要性：见《回忆》中《关于纯理性认识的作用》，第208—209页。

斯(Talcott Parsons)起，“系统论的不可逆转的壮大就在于有能力不再从(意向性的)行为者的远见，而是从行为的确定特征来导出系统结构的需要。”换言之，从社会的相互作用的网络出发。与这一观点相联的基本论点是：相互作用只有“作为系统”才是可能的和可信的，并且“再进一步的话”，行为者自己必须以系统的方式构建自己或构建成“相互作用中的一个系统”。在卢曼看来，个体不是基本的动因，而是由社会相互作用“构成”的“可能行为者”，即作为置身于通过选择而进行的复杂性还原中的一个系统。用他的话来说，“个人主体首先必须被看作是一个可能选择的过程。”㉒

阿尔都塞(Louis Althusser)有时被当成是结构主义的马克思主义代言人(虽然他与结构主义的联系较为脆弱)，他的著作表现出更为激进、强烈的态度，主体性动因这一角色被完全取消了。阿尔都塞认为，对作为“人类主体”的传统的“人的形象”的揭露，开始于上世纪马克思和弗洛伊德的著作，这是一项从其长期效果来看可以与“哥白尼革命引起的剧烈动荡”相媲美的成就。他在《列宁与哲学》一书中指出：“由于哥白尼，我们知道了地球不是宇宙的‘中心’，由于马克思，我们知道了人类主体——经济的、政治的或哲学的自我不是历史的‘中心’；与启蒙时期的哲学家和黑格尔相反，历史甚至是没有‘中心’的，除非在意识形态的错误认识中。”马克思在认识论和政治经济学水平上的发现与弗洛伊德的心理分析的发现并行不悖，因为弗洛伊德的研究

㉒ 见卢曼:《系统论的扩增：对哈贝马斯的唯一回答》，载哈贝马斯与卢曼的《其他社会艺术史的理论——什么是系统研讨的成就?》(法兰克福，苏尔营，1971年)第317，322—323，327页。无独有偶，系统的过程与决定，并不一定意指或要求人类的责任心。“系统论的普遍性”，我们读到(325页)，“只有当人们让步于社会制度的存在——虽然这些制度由相互作用所组成——不是它们行为的责任之所在时，才能够保持。”

表明了"真正的主体"或具体的人类存在"并没有自我的形态，也不是以'自我'、'意识'或'存在'为中心的——无论他是为自身的存在、身体的存在或'行为'的存在——人类主体是非中心的，他由没有'中心'的结构构成，除非在对'自我'的虚构的错误认识中，即在自己'认识'自己的意识形态结构中。"㉓

阿尔都塞认为，主体性与自我中心的人道主义完全是意识形态、尤其是资产阶级意识形态的产物，而科学（首先是马克思主义科学或历史唯物主义）则没有主体性的自涉(self-reference)。据他认为，"拥有意识"、"能自由地形成或认识他所信仰的观念"并根据这些观念而行动的"主体"概念，必须被看成是"绝对意识的'概念'发明。"[24]他坚持认为："如果不借助于主体，也不为了主体，那就没有意识形态。""主体的范畴"被当成是"所有意识形态的重要组成部分"，主要是因为意识形态具有转变人并将他们构建成"主体"的特有功能。在阿尔都塞的论述中，这种转变是通过欢呼(hailing)与质问(interpellation)的过程来实现的；通过这一过程，人被置于一定的文化氛围之中，并能将他们自己以及他人看成主体。实际上，如果看到占统治地位的意识形态必然具有的优势，质问并不会引起某种暂时的结果和变化；相反，人"一直-已经被意识形态质问成主体，"其结果是"个体一直-已经是主体"。与意识形态的主体-人道主义的意向相反，科学研究是在客体-理性的层次进行的。我们读到：一篇科学论文的作者"根本就不会作为一个'主体'出现在他的科学论述中，"因为"所有的科学论述都注定是无主体的论述"，并且"除了在科

㉓ 阿尔都塞：《列宁与哲学及其它论文》布鲁斯特尔译（纽约：每月评论出版社，1971年），第218—219页。亦比较他在另一语境中的评论（第195页注），即"马克思把他的理论建筑在摈弃'人类经济'的神话上，弗洛伊德的理论则基于摈弃'人类心理'之上"。

学的意识形态中，并不存在有‘科学的主体’”。㉔

《列宁与哲学》一书断言，科学的无主体性在作为历史与社会发展之科学的历史唯物主义得到了突出表述。虽然马克思在他的一些早期著作中曾尝试过人的异化及其复归的问题，但在后期的分析中，尤其是在《资本论》中，彻底地“驳斥”了主体中心历史论；“这种决裂的结果就是主体、人的本质和异化等概念的分崩离析和烟消云散”，以及作为“无主体的过程”这一历史概念的出现。这种观点认为，“在历史中起作用的辩证法不是什么主体的作用，无论是绝对的（神）还是人类，历史的根源总是已经回溯到史前。因此，历史既没有哲学的根源，也没有哲学的主体。”阿尔都塞认为，由于它对“运动或过程的绝对性”的强调，这种观点成为“马克思列宁主义的唯物辩证法概念”的支柱。他接着说，究其根源，这种观点可以回溯到黑格尔的哲学尤其是绝对理念这一概念。如列宁所做的那样，通过唯物主义的透视镜来看待这一概念。我们看到，在研究黑格尔的《逻辑学》时，列宁发现了“一个高于任何根源和任何主体的绝对根本的事实（如他在通读 25 《资本论》已经了解的一样），即无论在现实中还是在科学知识中，无主体的过程是绝对的。”在阿尔都塞看来，黑格尔的《逻辑学》不是揭示自我表现的顶峰（维吉林这样认为），而是相反地显现了“无主体的过程，这可以在‘绝对理念’那一章清晰地看到。”㉕

在今天的法国思潮中，反对主体性和自我中心的人道主义并不只限于阿尔都塞的科学主义或科学的马克思主义的范围。

㉔ 同上书，第167，170—171，173，176页。

㉕ 同上书，第120—123页。亦比较阿尔都塞和巴利巴尔的《读书索源》里他的陈述。布鲁斯特尔译（伦敦，昂温兄弟书局，1977年），第25页：“的的确确，不再为主体的眼睛（心的眼睛）看见了存在于由理论之盖然性所定义的领域中的东西：是领域本身在它所定义的客体或问题中看见了自己。”

就更广泛的意义而言，许多并不属于同一党派或学派的哲学家们。都赞成反人道主义的观点。在此，至少有两位思想家，由于他们的影响深刻和论证敏锐而值得一提，这就是福科 (Michel Foucault)和德里达(Jacque Derrida)。虽然他们曾一时同情结构主义观点，但两人都同时转向自己的方向；他们彼此之间的一个主要联系在于，将人类中心论看成是已消亡的神话。这种神话的特征和它的崩溃，在福科的《物序》一书中得到令人信服的论述。这本副标题为《人文科学的考古学》的著作企图发现西方人道主义的隐秘基础，揭示"考古学"如何持续地努力动摇它的认识论与本体论的支柱。福科指出，人文科学主要包括心理学、社会学和语文学三门学科，这些学科与三个基本的经验领域(生存、劳动和语言)大致相联。从传统来看，上述学科从属于一个基本的"人道主义"目的：即扩展关于"人性"的知识。人们指望从事人文科学的人更为详尽地探讨人类的本质特征与成就。然而，在福科看来，当人文学科开始面临批判的甚至对立的倾向提出挑战时，它们并没有真正获得学术上的认可。他注意到，上世纪末以来，新的探索方法或反科学(counter-science) 已经开始涌现，它们不断地将"永不满足原则"带入人的研究中。这些研究不再停留于人的外观的实证特征，而是将焦点转向人的经验的外在极限——即超出人的意向与意识的参项与先决条件。这些新的反科学通常被称为精神分析学、人类文化学和语言学。

26 在福科的论述中，精神分析学不仅仅是实证心理学的修正，而是专注于精神生活的界限；弗洛伊德的理论远不只是扩展了人的精神能力的范围，而且给人文学科注入了"限定分析"，这种分析研究精神领域的极限。我们读到，"通过将它自己的任务确定为使无意识的话语通过意识说出来，精神分析朝着一个基础的领域发展，在此，描述与界限的关系开始起作用。"传统人文科

学"对待无意识的办法是回避它"，而精神分析则"直接指向它，它的意图不在于那种必须逐渐透过混沌、清晰表述的层次，而在于那种隐藏着的存在，在于那种具有无法言说的整体性的存在。"同样，在福科看来，人类文化学也不仅仅是研究更原始或更奇特的社会形态的学科；相反，作为对实证社会学的矫正，人类文化学研究注重社会生活的先决条件，注重文化抱负与自然支配的交叉点。他指出："如精神分析学一样，人类文化学考察的不是人自身（在人文科学中，人是研究对象），而是关于人的一般知识的可能范围；如精神分析学一样，它在企图达到知识界限的运动中，跨越了整个知识领域。"就某种意义而言，精神分析学和人类文化学之所以可以看成是"无意识的科学"，不是因为它们开避了人的新向度，而是"因为它们直接指向那种外在于人、而又可以使人们通过实证知识了解存在于意识中却又逃避意识的潜意识的领域。"第三种也是最近发展起来的反科学是语言学——一门旨在揭示全部知识的结构前提与演绎原则的学科；由于它倾向于"否定、激荡、打乱人文科学的整个结构，"这一学科成为"该领域最普遍的焦点"。㉘

福科认为，反科学的目的不只是与人文学科的认识目的相左，他们的研究是基于人道主义神话的逐渐过时与离题。就精神分析学与人类文化学而言，这种离题是显而易见的。他指出，"'精神分析的人类学'的理想和由人类文化学重建'人性'的理想无异于虔诚的希望。他们不仅不能没有人的概念，甚至不能超越这一概念，因为他们总是强调人自己，而不是构成人的外在极限的东西。人们也许可以用列维-斯特劳斯在人类文化学中的话来述说它们，即它们消解了人。"作为探讨含义的演绎结构 27

㉘ 福科：《物序：人类科学之考古学》（初版法文版，1966年；纽约，精选丛书，1973年英文版），第374—375，378，381页。

的科学，语言学同样不关心人的作用或经验；一旦语言的或符号的结构被看成是各种类型的人的认识与行为的基础时，语言的研究就成为一项“围绕人的一切方面”的事业。“从其内部，语言作为语言而被体验、被经历，将它的可能性扩展到最尽头时，出现在眼前的是人已经‘走到终点’，并且通过达到所有可能言语的顶点，人并不是到达了他自我的内心，而是到达了所有限制他的边缘，在此，死亡徘徊，思想消匿，原始的承诺永无止境地向后退缩。”㉗

如福科进而指出的那样，反科学与人文学科之间的争论，不仅仅是一场学院式的小冲突，这场争论超出了狭义的认识论和方法论问题，涉及现时代的基本结构与意义。纵观它们的战略，我们这个世纪的反科学的矛头所向，不是认识论的主体性形象，而是近代思想的人类中心论支柱。因此就开辟了一条通向后人道主义生活形式的道路。关于这一划时代转折的全面评价，福科首先称颂尼采的思想标志着两个时代的分水岭。当上个世纪的其他思想家们(包括马克思)意识到深刻的文化与社会危机，致力于更为牢固地表述人道主义与人的未来时，尼采独自冒险宣告了即将来临的人的消失，并将它作为上帝消亡的一个必然结果。“在我们今天，尼采一再指出这个由来已久的转折点，断言人的终点比上帝的消失或死亡更为紧迫。”在尼采看来，人道主义的消失是比上帝的废除更为激烈、更为深远的转变。征服了上帝，“唯一剩下的人”并不能品尝他的胜利，而是被淹没在灭亡的旋涡之中。《物序》断言：“人将消失，尼采思想所宣布的不是上帝的死，而是随着这种死而到来的、与这种死有着深刻关系的凶手的末日；是人的面容在微笑中的爆炸，也是假面的复

㉗ 同上书，第379，382—383页。

原；是人觉得自己沿袭已久，并且从事物的存在中感觉到它的存在的那条深远的时间之流的消失；这是同一回归与人的绝对散失的同一。”[28]

福科的著作出版几年之后，德里达在他的一篇题为《人的终结》的文章(发表于一次关于哲学人类学的当代作用的会议上)中表达了相似的观点。文章的标题表明了论述的一般倾向。在德里达的文章中，人的终结这一表述有两层不同意思，或指称终结的两个不同方面：最终目的及其实现的方面，和人的必死性和有限的方面。在西方思想中，这两种内涵往往是内在相联的。他指出，“希腊语的‘telos’(末端)概念是人的两种终结的统一体：即人的必死性和人的完满或实现的统一体。”尽管它们关系紧密，传统形而上学却厚此薄彼，将必死性看成是最终目的的附属品；在整体上，目的论优于末世论。“旨在探索人的真正本质的形而上学隐含着人的有限这一概念。”德里达认为，我们时代所需要的是努力改变两种内涵的比重，这也包括了反对形而上学神话的斗争。“在今天，难以让人们相信的是，人的终结不再是由真理的辩证法和有目的的否定推动向前的发展，也不再以第一人称复数的形式依赖于目的论。”[29]

---

[28] 同上书，第335页。亦比较他在另一语境中的评论：“要把我们从搞混了的(黑格尔的)辨证法和(哲学的)人类学的沉睡中唤醒，我们需要尼采式的悲剧人物，狄俄尼索斯式的人物，上帝已死的人物，哲学家的铁锤人物，用和平天使的脚步降临的超人式人物，人性复归的人物……哲学的主体性分析及其在语言中的传播(语言将它赶走、同时又在由它的缺席而造出的空间内将它繁衍)，这很可能就是当代思想的基本结构之一。”见福科：《语言、反记忆、实践：论文与会谈选集》，布查德、西蒙合译(牛津，巴西尔-布勒克威尔，1977年)，第38，42页。

[29] 德里达：《人的终结》(1968年)，收入他的《哲学的边缘》(巴黎，夜半出版社，1972年)，第144页。(题为《人的终结》之英文版出现在《哲学与现象学研究》第30卷〔1969年〕，第31—57页)。

如同福科的研究一样，德里达的文章结合了认知-认识论的思考和关于我们时代的更广泛的、准本体论承诺。在《物序》中，认识论问题是以传统人文科学为背景加以描绘的，而德里达则注重最近的思潮，尤其是人道主义的存在主义在战后法国的盛行。如他乐于承认的那样，那一时期提出的存在主义并不是传统的或形而上学的人道主义的同义词；实际上，存在主义者作了很大努力去剥掉人的实体性内涵，将人性换成人的条件或人的现实这样的概念。我们读到："人性的概念（连同它的形而上学暗示和内在的本质主义动机与诱惑）被转变为中性的、不明确的术语'人的现实'，这一事实证明了他们企图摆脱那些在传统上与人的统一体或整体相关联的前提与假定。"尽管如此，在德里达看 29 来，战后的存在主义仍然深深地陷在人道主义神话之中；萨特思想的各种变种尤其如此。撇开他对人的本质的攻击，萨特的观点据他自己说仍是一种人道主义；就其对"人的现实结构"的描述而言，他的现象学本体论（在《存在与虚无》中得以概述）仍然是一种哲学人类学。存在主义者所致力否定的是人的逐渐消逝与人的限定特性；尽管经常诉诸历史，他们并没有探讨"人的概念的历史与起源。就好像'人'没有起源似的、是与历史的、文化的、语言的界限无关的。"⑱

按德里达的说法，战后的存在主义不过是一阵迟来的疾风，一种正在消失的传统的尾声。曾几何时，西方人道主义就已经受到种种隐患的侵蚀，到今天已经演成滔天洪水。当今的剧变主要表现在"西方文明作为一个整体"在历史上第一次面临非西方世界的严重挑战，（德里达认为）这一形势进一步证实了这样

⑱ 《哲学的边缘》，第136—137页。在某种程度上，德里达不但在法国存在主义中发现了形而上学人道主义的痕迹，而且亦在黑格尔、胡塞尔、和海德格尔的著作中发现了这种人道主义的痕迹。

一个论题：即任何真正的改变都只能“源于外部”。德里达的文章概括了针对这一挑战的两种策略：第一种企图接受并同化外来观点而不放弃原有立场；第二种是伴随着“对彻底决裂和绝对间断”的超越传统的飞跃。在比较两种策略的优劣时，文章完全倾向于第二种。同福科一样，德里达将尼采哲学尤其是他关于最终之人(last man)与超人 (overman)的区别作为通向决裂之路的主要方向。当最终之人依旧留恋人道主义的盛典和人的尊贵时，超人则抛弃过去、一无反顾，“他焚烧了他的家谱、抹掉了自己的足迹；他以狂笑来迎接回归同一，此时的同一已不再是人道主义的形而上学翻版。”它超出了人类生态学和聚居地的限制，超人准备着“实践那‘积极的忘却’，并载歌载舞去迎接那‘残酷的筵席’，关于这些，我们可以在《道德的世系》中读到。”㉛

四、人的复归

如德里达和福科所指出的那样，当代反人道主义具有强大的号召力。就我看来，他们的论述指出了西方思潮曾一时被掩盖、但再也不能忽视的一股强大的潜流——即表明对传统的人性和人类中心宇宙观点的深刻不满与疏远的潜流。与这种不满感相比，对新个体主义的过分膨胀的自信心就显得空洞虚假、充满唐吉诃德气息；同样的对比也表明了，作为人的设计之主要动力与源泉的超越主体性这一概念的似是而非。然而，尽管反人道主义学说有着显而易见的长处，但我们经过这一地带时似乎仍需小心谨慎，由“人的终结”这一论证所告诫或提出的人的消失也许会导致言过其实。由于缺乏有效的安全措施，反人道主

㉛　同上书，第162—163页。

义的牺牲品可能首先是自我反思与道德责任。就知识-认识论的层次而言，反主体主义这一立场的主要危险是癖好客体主义。这种危险在阿尔都塞那里是显而易见的，就某种程度而言，卢曼的著作也是如此。他们通过贬低个体的理性与意识，削弱知识批判所必需的反思能力。同样，在道德领域，对前意识或外在于人的结构及其氛围的强调，势必淡化人的自主性和责任。

除了在认识意义与通常意义上的问题之外，人们还可能对作为旨在激烈转变的策略性反人道主义的可行性产生怀疑。人们也许会问，指望（西方）人通过纯粹"外部的"或"外在的"根源，或通过超越传统的飞跃去完成激烈的转变，这合理吗？难道对外部力量的依赖不是必然要预设人的内在性吗？难道外来的挑战不会导致强化和固化内在倾向，并伴随着反人道主义成为一种更高的人道主义之预兆的结果吗？㉒ 这一结论就是更加可能给予西方思想文化中的个人主体性以巩固的形象。人们可能会接着指出，这种巩固已经在个人权利与制度保障的领域中大获成功。进而言之，即使它是可行的（并且不单单是外部强制的结果），与这种传统的突然而完全的脱离，可能只是一种愚蠢的姿态，因为如果反人道主义确实意味着对传统概念与生活方式的修正的话，它就只有通过与这些方式密切接触和斗争才能发挥作用。由于这些理由以及相关的理由，取消主义也许不是人的

㉒ 德里达在写到对间断性的强调可能会掩盖"人们要在宣称已抛在后面的人类内在性中更朴素而直接地躲避"的企图时，他充分认识到了这种危险。同上书，第162页。无独有偶，上面的反人道主义评论，主要是针对其更教条的看法的；在某种程度上，它对非占有主义的区别在特征上可能是更策略而不是更真实。在这方面，亦可比较德里达在另一语境中的陈述："我们的论述无可缩减地属于形而上学之对立系统。这种附属关系的破裂只有通过某种组织、某种策略的安排、即在形而上学对立领域之内的安排来利用这种领域的力量使它自己的策略转而反对它时才能宣布。"见他的《写作与差异》，巴斯译（芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年），第20页。

转变的最恰当方式。或许转变更可能是对当前的挑战与困境的耐心忍受，而非突然撤退的结果，也是企图超越人的现有界限而非消灭所有(传统的)界限的结果。与人类中心论相对的也许不是反人道主义，而是缩小了的人的概念。人被剥夺了优越性之后，人与其说是世界的主人，倒不如说是世界的奴隶。他厌恶那些赞美之辞，准备为他涉及环境的行为所带来的任何不利后果承担责任。就我看来，这样一种缩小的、非占有性的概念之线索可以从现象学和新马克思主义的文献中看到，尤其是海德格尔、梅劳-庞蒂和阿多诺的著作中看到。 31

海德格尔常常被称为是存在主义或存在现象学的创立者，在此，存在现象学是人类中心论的同义词。以这种方式论述的话，这一称号就是错误的或至少是严重的歪曲。无可否认，海德格尔的早期作品中包含有唯意志论的论述，如果脱离其哲学语境的话，这些论述也许是鼓励了人类中心论倾向。因此，《存在与时间》将人的生存描绘成一系列意向计划，将社会描绘成一个阻碍真正人的经验的无个性领域。然而，这类概念从一开始就受到个体的限定以及海德格尔研究中的非主观主义倾向的限制。从海德格尔现象学的自我学观点出发，《存在与时间》将人限定为在世的存在(being-in-the-world)，这种用连字号连接起来的生物陷在(虽然没有完全淹没)一种先在的生活界中，这种生活界既不是个体设计的结果，也不是主体间设计的结果。在海德格尔的论述中，这种生物的决定性经验特性既不是理性，也不是意志力，而是关心(care)——这一术语既意指由于缺乏固定的行为结构而产生的焦虑，也意指超出主体工具性追求的真正关注的能力。关心的最深刻的表述，在于人对意义和实存的最终基础的关切。如海德格尔的研究所表明的那样，这种关切可以看作是解放和人的自主性的源泉，因为它抬高了人，使人既超

越了事实的偶然性，也超越了主观的或自我中心的范围。㉝

《存在与时间》第一次出版之后20年，海德格尔再次关注人的存在与人在世界中的地位问题。到那时，在早期研究中仍发生影响的主体论的或人类中心论的动机已经退到了背景之中，或者说被放进了全新的参照系中。《关于人道主义的信札》（以下简称《信》）的哲学抱负是非常深远的；其目的不仅是修改存在主义论题的过头之处，而且企图对自古代以来的西方人类学概念作重大修改。如《信》中所述，人不再是由他的理性能力与意志行为给自己加冕的宇宙之主；相反，现在的重点完全转到了人的关注，转到了作为"存在的牧羊人"（或译"人的看守者"）的人。解释实存这一术语的方法也特别突出了它的非主体和非占有的性质。根据这一术语的词源学根源，海德格尔将人定义为一种"出神的"(ek-static)生物，他能超越主体的、操作性的追求的限制。在世的存在作为此在(Dasein)的同义词，所意指的是人对世界的开放性，世界不是简单地指称经验环境，而是意义与最终的存在变得澄明起来的场所。进入到这一开放的场所，此在将自己揭示为一种企图——但不是在人的构成的意义上。《信》声称，人是一个类，"就其实存而言是如此，也即就其驶向那将人抛入或投入'关心'的情形中的存在之开放性而言的……。'世界'意指存在的澄明，人借助于他的被抛入或被投入的本性而达到它。'在世的存在'描述了实存的性质，将涉及那滋育着实存的出神的特性的已澄明的领域。"㉞

㉝ 见海德格尔：《存在与时间》，第11版（图宾根，聂梅耶尔，1967年），第41和64段，第191—200，316—323页。

㉞ 海德格尔：《论人道主义》（法兰克福，男修道院，1949年），第35页。海德格尔指出（17页），存在一词"并非指本质的贯彻，也并不规定本质的原因或本质的组成起源。作为理论建构的解释，'设计'一词在《存在与时间》中是作为主体性的伴随而处理的"——因此便淹没在形而上学的范畴之中了。针对

《信》所描述的人的观点，与传统的人性概念完全相反。所有这些概念都可以(而且通常也是)归属于人道主义这一旗帜。海德格尔认为，人道主义就其常识意义上，是西方哲学尤其是西方形而上学的产物；而形而上学的思维方式又以主体-客体的两极分化为突出标志；换言之，将整个世界看成是客体或现象的集合以及能认识这一集合的独立的心灵或意识。为了克服传统的人道主义，首先必须从形而上学自相矛盾的束缚中解放出来；旧理论将人描绘成或是具体的物，或是心的要素，或是二者的结合，针对这些情况，必须找到一条新的途径。《信》认为，“人从来就不是简单地或原初地作为具体主体与世界并列，无论人是单个或群体，都是如此。他原则上不是或不是一种其本质存在于主体-客体关系中的意向地指向客体的(认识论的)主体。相反，人在本质上是首先存在于存在的开放性中，这种开放性是一片旷野，它包括了主-客关系能呈现于其中的‘中间’(in-between)地带。”㉟超越常识性矛盾的运动并不意味着认为，过去关于人的定义只是错识或废话，它也不等同于由反人道的冲动、由(海德格尔所说的)“证明非人性与贬低人的尊贵”的愿望所引起的对传统人道主义的批判。《关于人道主义的信札》的用心并不是窒息人的发展或压抑独立的判断，而是将人从极度的自我纠缠中，从自我中心论与形而上学主体论的束缚中拯救出来。

33

传统形而上学的宗旨(按照传统形而上学，本质先于存在)，他补充道：“萨特颠倒了这个宗旨；但这一对形而上学命题的颠倒仍保持了形而上学的命题。”

㉟ 同上书，第35—36页。注意到退进主体的隐居处来作为公众生活的匿名和具体化之避难所的倾向，该信在另一处陈述道(8页)：“所谓‘隐蔽的存在’还没有与真正的、即自律的人类生活相吻合；它仅仅顽固地坚持否定公众领域的命题。这样，隐居保留了一种依附的分枝，仅仅通过退出社会来维持自己；它不情愿地证明自己受公众舆论的制约。后者反过来，包括稳定与认可公开的本体之实在，达到了使每样事物具体化的程度——一种因形而上学成主体性规则所产生的过程。”

就传统的称号仍被保留而言，海德格尔的《信》描绘了一种新的人道主义观点——在这种观点中，人并没有被压抑或取消，而是从哲学的注意中心移开，置于更为广阔的氛围之中。海德格尔指出："如果我们决定保留这一称号，那么'人道主义'一词就意味着人性对于存在的真理而言，是极为关键的——然而，所谓关键是指其他任何事物都不如此地依赖人。"人作为伸向存在的生物，他比形而上学理论所描绘的要更为谦逊；然而，海德格尔认为，统治权的丧失带来了巨大的益处：从人类中心的幻想中解脱出来以及增进了那种发现近似存在之完满的能力。他写道："人作为存在的出神的谋划（project），他远不只是理性的动物，这一点从他与用主体性建构而成的人的不可比拟中，可以清楚地看到。人不是现实的主人；他是存在的牧羊人。在这种'弱化'的形象中，人并没有遭受任何实际的损失。相反，由于更接近了存在的真理而受益匪浅；他的受益在于牧羊人的根本性贫乏，他的尊贵则在于他呼吁细心地捍卫存在的真理。"作为存在的捍卫者而行动着，人仍旧注意他自己的本性，并将注意力转向"人类的人类性（humanitas of the homo humanus）"——这种人类性"服务于存在的真理，但摆脱了形而上学的人道主义。"[38]

从某种意义而言，海德格尔的晚期思想可以看作是《关于人道主义的信札》的阐发。他在晚年发表的作品表明了逐渐强化的对人类中心论的反感。人逐渐降到了以存在为轴心的复杂关系网络中之承受者的位置。偶尔，海德格尔的晚期论述也有结构主义的倾向，但结构一词不是用为要素的具体集合的同义词。在晚期论述中，一个很重要并且反复出现的术语是Ereignis（占用），此词常被译成"占用"（appropriation）或译成"占用的

[38] 同上书，第29、31、37—38页。

(appropria ting)"或"聚积的事物(gathering events)"。曾被描绘成存在的旷野的世界，现在被表述为一个复合聚积物的场所，这些聚积物集中了四种基本要素：尘世、天堂、凡人、神。在这一语境中，占用一词的意义是通过这样的聚积，四种要素都能达到自身并设定它们"合适的"形象与自主性；这种自主性不是指隔离与冷淡，它通过相互的认识或让彼此"存在"("be")的意愿，维护着那种彼此关心的契约。他曾写道："每一种要素都按自己的方式来反映其他要素的本质；它也由此在四重关系中建立起自己的领域。在此，反思(reflection)不是外在映象的再现；相反，它是一种显现，通过彼此的透明，它使每种要素在共同的结构中找到自己的位置。"[37]

34

至少就关于人或人在世界中的地位的观点而言，梅劳-庞蒂的思想与海德格尔的理性发展是相互平行的。同《存在与时间》的情形一样，人们可以在梅劳-庞蒂的早期著作中找到主体论或唯意志论的痕迹——虽然从一开始，这些方面就由于强调具体化或身体知觉而被抵消了，这种具体化被当成是人对世界的具体嵌入的证据，这种嵌入取代了自我学的谋划。无可否认，他早期关于社会行为或实践(praxis)的定义，强调了(并且也许是过于强调了)人的主动性与意向性的作用。因此，为作为"历史主体"的人的复归而辩护，大战结束时所写的一篇文章提出了"真正的人，它通过劳作和实践来创造自身，而不是寻求一劳永逸地

[37] 比较《报告与论文集》中海德格尔的《此物》(Das Ding)第二部分，第三版(普福利金，内斯克，1967年)，第152—178页。在此背景中，人们不得不谨慎地对待利科的声称，他认为海德格尔用一个"我存"的阐释学替代了我思的传统原则；至少在"我存"一语暗示着稳固的或自我包容的我或自我的程度上，他的声称让人误入歧途。见利科，《海德格尔哲学中的主体性与我思批判》，弗林斯编，《海德格尔与真理的寻求》(芝加哥，四角丛书，1968年)，第62—75页。

定义自己。”然而，人们应注意到，辩护并非文章的全部旨意。在同一篇文章中，存在主义被描述成一种新观点，这种观点认为，“主体与客体之间的关系不再是古典唯心主义所设定的认知的关系(relationship of knowing)——在此，客体总似乎是主体的建构物；而是存在的关系(relationship of being)——在此，通过两种关系的易位，主体就是他的身体、他的世界、他的境遇。”同样，发表于同一时期的《知觉现象学》也断定，“世界不是我知道其制造规则(如同我的拥有物)的客体；它是我所有思想和所有清晰知觉的自然背景和视野。真理不只是‘内在’于‘精神的人’；或更确切地说，并没有精神的人，人就是世界，只有在世界中，人才认识他自己。”㊳

在后来的著作中，梅劳-庞蒂以逐渐增强的努力，去抛弃自己的主体论和人类中心论倾向，但没有陷入具体化或反人道的客观主义。他最后的重要著作《可见的与不可见的》是在他死后才发表的。在重谈知觉问题时，他不是将知觉经验表述为自我包容的主体与外在现实之间的对抗，而是表述为一种复杂的连接关系，一种“观看者”与“可见的”世界的彼此进入。正如他指出的，主体与客体、我思与被思者(cogitatum)的并列，“并没有包括我们与世界之交流的全部，甚至没有包括基本的交流”，而只是基于“一种更弱的与世界的关系，”这种关系“总是在反映返回干涉时，就已经完成了。”一旦将焦点对准前认知领域，知觉就不能等同于经验的显现或主体的主动性。“如果知觉赖以开放的‘世界’、视界与距离的模糊领域不再是客体世界的领域，知觉就

㊳ 正如该论著所补充的，认识到把“意识本身作为一种世界的谋划乃是很重要的，这意思是说这个世界既不包括也不具有、但却是意识永久趋向的——这个世界作为前客体的个体，其不受干扰的统一性命定着它吸收什么样的知识作为其目标”。见梅劳-庞蒂：《知觉现象学》，史密斯译(艾凡斯顿，西北大学出版社，1964年)，第72,79—80页。

会被列入'意识的事实'或'精神行为'的行列中。"梅劳-庞蒂的研究指出，不强调认识主体性并不意味着鼓励将"观看者"与观看到的现象合并起来。这样的同一会相反地导致知觉的不可理解；"我们周围的可见物似乎是自在的，我们的视觉似乎是形成于可见物的实质之上，或者说，似乎在我们与它之间存在着一种类似如大海与海滩的关系一样的密切关系。我们不能与它混为一体，它也不能转变成我们，因为那样的话，视觉就会在形成的那一瞬间消失，或者是观看者消逝，或者是可见物的消逝。"[39]

这种研究的主要目的是粉碎自我学的意图。在梅劳-庞蒂的叙述中，视觉不仅仅是主体的行为或成果。他问道："颜色这一法宝是什么呢？可见物的这种独特的功效使它能保留到凝视结束，它不只是我的视觉的相关物，所以它能作为它自己那种至高存在的延续，而进入我的视觉中吗？"虽然不能没有视觉主体，然而梅劳-庞蒂认为，视觉标志着突破主体界限的内在倾向，标志着并非主体意向性之结果的运动。视觉经验因此而背离了"唯我论的幻觉，这种幻觉认为，任何一种超越都是由人自己完成的伟绩。"作为一种经验，视觉不可避免地具有人的内涵，或是指称"给予我们的"某物；然而，这一内涵并没有包括占有的或人类中心的成分；"在'我们的经验'中，我们没有隐指自我或某种类型的与存在相连的理性关系（如斯宾诺莎主义的'经验'）。我们正在清晰地检查我们的经验，以便知道它是怎样将那些不属于我们的东西吸收进来。甚至不排除这样的可能性：在我们的经验中，我们发现一种朝着那种根本就不可能出现在我们面前的事物的运动，以及它的无可挽救的缺乏，因此而记在我们的始初经验之　38

[39] 见梅劳-庞蒂：《可见的与不可见的》，林吉斯译（艾凡斯顿：西北大学出版社，1968年），第23,35,130—131页。

中。"[40]

确定了非主体的或非个人的知觉延伸之后，视觉与可见现象之间的关系就呈现为一种连结关系；一旦将经验看成是对世界的远涉，这种关系就获得了可逆性。研究指出："观看之人不可能占有可见物，除非他被对方占有，除非他属于它，除非根据观看与事物之间的连接方式所要求的，他在本源上就是可见物之一；只是他通过独特的反向，能够看见对方。"在梅劳-庞蒂看来，这一概念可以从视界的领域扩展到哲学思想以及人与世界之间的一般的相互作用；这种扩散可以矫正传统理论的假设。他在《可见的与不可见的》中断言："我们无须在基于世界自身或他物的哲学与基于'我们'的哲学之间进行选择；"即无须在内在知觉与外在知觉之间作选择。"这些两分法并非必须的，因为也许自我和非自我类似正面与反面，因为也许我们的经验是这样一种循环，它使得我们远非当然地基于'我们自己'，而是基于他物，基于事物。"[41]

虽然一般说来，阿多诺对现象学持批判态度，然而在这一问题上，他却与梅劳-庞蒂是一致的。尤其是他的《否定的辩证法》，充满了强烈的反主体论倾向，但又与反人道主义不一致，它甚至不拒斥个体主义。阿多诺的研究表明，西方哲学或形而上学从一开始就迷恋于主体性，这种迷恋付出了代价：作为"对其尊贵的惩罚"，认识论的主体被"永久监禁在它的自我之中"，被判定象"城堡中"的骑士那样去看世界。自笛卡尔以来、尤其在自

[40] 同上书，第131，143，159页。附于这部论著后的"著作注释"(201页)讲到"知觉的自我作为'无名小卒'(在尤利西斯的 意义上)，作为无名者埋在人世里，还是位没有募写其路程的无名者。感觉作为无感觉、非占有中的证据：这恰如是因为人们十分清楚地知道他们正在着手进行的东西没有必要将其断定为客体。"

[41] 同上书，第134—135、159—160页。

康德以来的近代思想中，主体性逐渐成为哲学注意的中心，正如自我中心的个体主义（核心在财产权）在同期作为社会生活的中心而出现一样。阿多诺认为，这种哲学运动在最近的存在主义中达到了顶点。在存在主义代表人物的著作中，主体性“凝结成绝对固定的前提”，这一发展“已经作为一种倾向隐含在康德的先天综合概念之中了。”然而，作为这一强化过程的结果，主体性丧失了与那种预设“主体与客体的灿烂星空”的“真理”的联系；“主体的真理要素只有在与它所不是的物的关系中，才能展开——并非通过关于它的存在或给定(givenness)的自我中心的断定。”阿多诺进而指出，近代对主体性和人类中心论的依附一直伴随着对其代价的沉着的重视。作为对西方形而上学的贯彻，近代科学开辟了人征服自然的途径；“主体性的优先性以精神的伪装复制了达尔文的生存斗争。”当积极的谋划被当成对自然束缚的平衡时，我们时代的人的理性孕育了一种新的、更完整的束缚，甚至可以说是一种新的神话。在这种形势下，进一步的解放和“启蒙”就不能再指望单纯地乞求于主体性的人道主义；传统的个人复归(reductio ad hominem)已经被人类复归(reductio hominis)所取代，或至少是被补充，这是对人类中心论意识的揭露（但它并不是客观主义所欣赏的取消反思的同义语）。

37

《否定的辩证法》认为，这样的揭露就是努力砸开主体性，使它面对非主体的实在，这种努力不是由控制或操纵世界的意愿所引导，而是由谨慎关心的态度与尊重多样性的意愿所引导。我们读到：“事物被具体化为长期压迫的目标。”它们的恢复必须以赎罪方法来达到，与“企图兼并世界上他物的帝国主义冲动”相反，赎罪方法倾向于“重新认识那种远离的、陌生的、甚至即将出现的要素”。阿多诺强调指出，这种恢复和重新认识与占有性

的自我纠缠完全不同。他断言："地球上或空荡的天空中，没有什么可以通过顽强的抵抗而拯救下来。""没有什么能保持原状而不转化，没有什么能免于通过死亡之门。拯救只是心灵深处的冲动，而事实上，除了无条件投降之外，没有任何指望。这种投降既是拯救的目标，也是充满希望的探索的心灵。"在一段使人联想起梅劳-庞蒂遗作的文字中，阿多诺提出"可理解的领域(intelligible sphere)"或作为对有限-事实的经验超越的世俗理解性(mundus intelligibilis)。——这种超越虽然不是与界限的同一，也不单是对经验的否定，而是经验的反面（或者，用梅劳-庞蒂的话来说，是"可见物的不可见"）。他写道："可理解性概念指称对有限思想的超越。在思想中，每种事实的给予发现了自己的不完满；从自有的存在出发，导致心灵中的那种要素克服统治自然的冲动。"㊷

㊷ 阿多诺：《否定的辩证法》(法兰克福，苏尔营出版社，1966年)，第131，141，179，185，189—190，382页。具体应用到个体主义时，阿多诺补充道(第272页)："主体性便成了假象，因为——为了绝对支配起见——它掩盖其规则之客观先决条件；只有从摈弃这种假象中个体才能出现，从一种努力中——从抛弃主体性盔甲的努力之中——生出了自我认同的有生力量。"关于阿多诺早期著作中主体的作用，见莫尔斯：《否定的辩证法的起源》(纽约，自由出版社，1977年)，第82—95页。要知本章中所提出的问题之补充文献，可见兰德曼：《个体的终结：人类学素描》(斯图加特，克勒特出版社，1971年)，和《个体终结了吗?》，收入他的《立法危机》，麦卡锡译(波士顿，灯塔出版社，1975年)，第117—130页；利科：《主体问题：符号学的挑战》，收入他的《解释的冲突：论阐释学》，伊德编（伊利诺斯州，艾凡斯顿，西北大学出版社，1974年)，第236—266页；吉登斯：《结构主义与主体理论》，收入他的《社会理论的中心问题：社会分析中的行为、结构和矛盾》(贝克莱，加利福尼亚大学出版社，1979年)，第9—48页；以及舒尔曼：《反人道主义：向后现代纪元转折的反思》，载《人与世界》，第12卷(1979年)，第160—177页。

第二章　交互主体性与政治团体

当代诸种社会科学展现出一种令人触目的强健生命力与生 39 命虚弱不堪的混合状态。在最近的几十年里，人们已经看到了在强化这些科学的方法论技能方面有了长足的进步；各种行为主义模式和经济模式的涌现，常常被描绘成已经使这些科学迅速从幼年时期进入成熟时期的标志。不幸的是，这些进展却被各种基本前提的缺陷所抵销，尤其是为各种细小的、表面上并不引人注目的建构材料的脆弱性所抵销，而各种分析框架正是由这些建构材料构造起来的。社会科学和政治科学的文献作品充斥着各种有关人的行动或行为的观察材料，也充斥着对社会、文化和政治团体之显著特征的观察材料。但是，人们却很少探索这些术语的意义，绝大部分仍暧昧不清。① 于是，一些典型的问题便在这样一个层面上产生了：行动或实践的价值意义是什么？它与行为的关系如何？人类行动者(agency)或者某一人类主体的行动后果在什么样的程度上是社会实践或政治实践？而主体性的意义又是什么？在什么意义上我们可以说社会生活和政治生活

① 可在这一语境中比较奥特加的评论："我将永远不会忘记那掺和着羞耻与惊恐的惊讶，这是我在许多年前所感觉到的惊讶。我自知我对这个问题的无知和匆忙，便满怀着幻想，张开所有的希望之帆，扎进了社会学的书本之中……发现了某些难以令人相信的东西——即社会学的书籍关于什么是社会性，什么是社会，一点明确的说法也没有。"见奥特加，《人与人们》(纽约，诺顿，1957年)，第13页。

可以在人的相互作用或交互主体性中出现呢？交互主体所指称的是一种人类行为者的聚合吗？那么对这种聚合又怎样理解呢？

在我看来，这种暧昧性仅仅在很小的程度上是由于一些实际研究者们的疏忽所致。相反，它是这些问题固有的复杂性所招致的结果——在我们这个世纪里，这些复杂性已经被大大加重了。长期以来，围绕着人类行动者和相互作用这些问题似乎已得到相对的解决，至少是自现代初期以来，人们就把个体的人假定为社会生活和政治生活所赖以建立的基石。在霍布斯的哲学中，人的自然状态被描绘成一种孤独的和单子式的状况，政治组织源于契约上的一致。如果说，在霍布斯这里，自然或自然的意义仍然相互矛盾的话；那么随后出现的各种典型理论或是选择一种理性主义的理解，或是选择一种经验主义的解释；人的核心分别被置于一种"思维实体"之中，或被置于具体经验特性之中。尽管强调的语气不同，但两种解释在一个关键点上却是一致的：他们把人类状态视为包含着一种人（以个体的人为典型）与他的自然环境和社会环境之间的对抗状态。我们可以依次从多种不同的视角，来解释这种双峰对峙的明显特征，对峙观点的两方都有其特殊重要地位。对于第一种观点来说，人们可以在一种基本的理论意义或认识意义上，以人既作为环境刺激的接受者、又在更重要的意义上作为自然进程和社会进程的超然旁观者的功能作用，来规定人与世界的关系。而从第二种观点来看，我们可以把这种关系投入到一种更具实践性的、甚至是一种行动主义的模式之中，以便使人成为一种因果链中的决定性因素，或成为塑造环境的各种计划的生命力中心。

在我们这个世纪里，人们所描绘的现代假设——这些假设从一开始就有问题——往往被智力和社会政治的发展所削弱。在理智领域，已经清楚地发生改变的一个重要趋势，是从个体意

识到语言和语言学的交流，这一转折在盎格鲁-撒克逊的哲学和欧洲大陆哲学中都是十分突出的。当我们翻开一长串的新作品时，就会发现，我们时代的哲学论证并没有提出解决折磨着社会生活和政治生活这一理论困境的美妙之方，相反，却引起了许多新的困惑。例如，当人们把人类主体作为社会分析的基石搬掉以后，交互主体性的意义又是什么呢？难道团体作为语言学交流的语境之功能就意味着一种更高层次的个体主义——一种"大写的主体性"吗？或者说，它就象一种外部的命运那样包裹着主体吗？交流是一种不可矫正的实践？或者说，它为规范准则开辟了地盘？倘若如此，又是怎样的呢？我们应该补充一下，这种类型的质疑已不是（或者不再是）纯粹的理论关切了。我们时代的社会与政治发展已经陷入了急需解救个体主义的具体意蕴、和解救用非个体主义或反个体主义的方式来探讨政治学危险的尖锐状态。最近几十年里，自由民主阵营与社会主义或共产主义阵营之间的对抗已给各种全球性事务蒙上了阴影，双方各自分别在鼓吹着个体自由的长处或集体的社会需要。在每一个阵营中，各种意识形态托辞的尖厉刺耳，似乎都是相反地与它们所宣称的目标的清晰度相联系着。②

本章力图廓清围困着交互主体性或社会相互作用的各种日趋恶化的问题。应当承认，交互主体性仅仅是这些探索主题的一种大致接近的表达。因为，这一术语将这种预期的主题预先判断为一种个体之间的关系。也许，和社会性或共在这类术语一样，这一术语可能更合适于各种标签。交互主体性的优越性在于其习惯性用法，人们小心谨慎地使用这一术语，但却把它作为一种进入较为陌生的地域去作远足旅行的顺当的发射台来使用。犯 41

② 在这一方面，奥特加中肯地写道："我们时代最大的不幸之一，是目前所有这些问题所具有的重要性与这些词语所代表的概念之混乱粗糙之间尖锐的不协调性。"同上书，第12页。

不着去一览无余地摄取当代文献的全貌，我只想集中描述一下我们时代两种主要的理智趋势：现象学和批判的马克思主义。而在现象学运动较为广阔的范围之内，我们的研究又将集中于两个相互连系的阶段：首先是奠基者时期，包括本世纪的前几十年；第二是所谓法国学派时期，他们理论的形成大致与第二次世界大战相巧合。众所周知，"奠基时期"以两种相互对比着的哲学观点的相继出现为特征：这就是埃德蒙·胡塞尔的先验现象学观点，它扎根于主体性的构成性功能（其次，它扎根于生活界的经验之中），继而是马丁·海德格尔的现象学存在本体论，它强调人的此在是存在问题的关键。按照社会的相互作用来看，这种对比还包括：第一，在自我学前提下精心论证一种先验交互主体性的企图；和第二，把共在（Mitsein）描绘成一种存在的本体尺度。根据这两种观点的描绘，我打算在第二节中表明，在一种先验的观点和一种更具本体论特征或准本体论特征的观点之间，也有一种类似的区别，我们可以在法国现象学中发现这一种区别。举例说，让-保尔·萨特就选择了前一种观点，而梅劳-庞蒂和雅克斯·德里达则选择了第二种观点。本章的第三部分将描述一种大致可以比较的过渡：即从黑格尔唯心主义的社会行动和相互作用概念到一种非主观主义和非唯心主义的交互主体性观点的过渡；乔治·卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中清楚的表达了前一种观点，而后一种观点则可在阿多诺后期著作中找到。通过将前面的各种论点联系在一起，本章总结性的一节概述了一种人的社会性模式的类型学。

一、胡塞尔和海德格尔

现象学运动在奠基时期便引起人们的密切注意，这既有普

遍的哲学原因，也由于它对交互主体性的解释作出了决定性的贡献。一般说来，这些奠基者们的思想——首先是胡塞尔和海德 42 格尔——具有一种强烈的反思承诺的特点，这是自康德和黑格尔时代以来所无人能与之匹敌的。但撇开他们的不一致性不说，这两位哲学家在反对实证主义的自鸣得意这一点上也是不协调的——实证主义者把世界仅仅作为一种既定因素来接受——而且他们想使哲学转向一种更新了的全神贯注于首要问题（即世界或存在的本体论问题——译者注）的方向的努力也是不协调的。正如德里达所正确陈述的那样："在我们的同路人中，在黑格尔所带来的后果中，或者说在黑格尔权威的阴影下，两个伟大的声音在向我们口授着这种更新了的和完美的演习——它呼唤着我们返回这种演习，并揭示了这种演习至高无上的哲学紧迫性——毫无疑问，它们就是胡塞尔和海德格尔的声音。"③ 即使是在我们考虑他们之间的差异时，两位奠基者的观点也因其勇敢和透彻而富于启发意义。在一种可以考虑的范围内，我们可以把胡塞尔的作品看作是现代主体性哲学和它的认识-理论志向与它的实践-目的志向的哲学顶峰，而且也许是刚刚出现的转折点。如果我们通过一种共同的学说传统把海德格尔与他的老师联系起来看，可以说他作出了决定性的努力——大概在我们时代这种努力也是最为坚决的——即在不陷入反人类的客观主义的情况下，把人类主体从这个中心移出去。他们共同的哲学要求的激进和他们个人的阐述的区别，使交互主体性问题和人的相互作用问题处于深刻的解脱状态。

③　德里达：《写作与差异》，巴斯译（芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年），第31页。正如他所补充的："胡塞尔和海德格尔通过不同的道路把我们领向考古学。这种考古学要求，对两者来说，一种从属或违背或不管怎么说归并形而上学的态度——即使对每一位来说，这种态度有着（至少表面上）完全不同的意义。"（译文稍有改动。）

二、生活界与单子学:胡塞尔

胡塞尔的思想有时受到人们的指责，尤其是受到非现象学者们的指责，说它完全没有研究过交互主体性问题；依这种观点所见，他的看法与那种强调交流性的相互作用是截然分离的。这种估价至少会导致误解。不可否认，他的哲学与主体性有着密切的联姻关系，我们可以把它解释成给予意义和证实行为者的最后凭藉。胡塞尔在《形式的与先验的逻辑》一书的研究中，把“自我”描述成“原初的和先于任何可以想象的客体的”现存在(existing)，描述成“我的世界的意向性基础”。④这种自我中心(ego-focus)理论保留了胡塞尔思想的主要成分，尽管他晚年过多地强调*生活界*。他最后的一部主要著作《欧洲的科学危机与先验现象学》，仍固执于现象学探究的三重结构，这种结构可以用自我——我思——被思者三个名称来概括。这本书还谈到了“单一的哲学孤寂”，它是由严格的反思所产生的，特别是由对世界的现象学“加括弧法”所造成的；该书还坚持主张——“出于最深刻的哲学原因”——从“绝对的自我唯一性”出发的需要。⑤尽管如此，我们也不应该把现象学意义上的*自我学*仅仅等同于一种主观主义的辩护。通观胡塞尔的一生，他曾与唯我论的圈套和理智上的自我封闭进行过英勇地斗争。在这种努力中，危机攸关的问题才是最主要的——那就是认知的客观性和达到一种普遍共享的实在性概念的可能性问题。诚如他不知疲倦地强

43

④　胡塞尔:《形式的与先验的逻辑》，凯尔恩斯译(德文首版，1929年；海牙，尼霍夫，1969年)，第95段，第237页(译文稍有改动)。

⑤　胡塞尔:《欧洲科学的危机与先验现象学:现象学哲学导论》，卡尔译(伊利诺斯州，艾凡斯顿，西北大学出版社，1970年)，第184，186页(译文稍有改动)。

调的那样，唯有一种具有坚实根基的交互主体性框架，才能给各种命题的普遍有效性提供一种可靠的基础。

在胡塞尔的思想中，交互主体性的重要性是通过他力图给予这一主题以恰当说明的反复尝试而获得证实的。⑥在此，我们可以概述一下这种理智历程最精彩的主要部分。在他早期对明晰性分析的系统阐述中，发现关于交互主体性的种种假设；很清楚，能获准进入普遍本质的意识之一般结构的观念，便意味着存在一个共享的现象世界。这一主题的最初纲要出现在胡塞尔的《关于一种纯粹现象学哲学的观念》一书中，而一种综合性的研究则孕育于第一次世界大战前夕（然而，在这时候仅仅发表了第一卷）。这种研究把现象学的加括弧法或化约法作为到达先验意识的入门口，和纯粹的与世俗的认识之间的分界线来加以引进和发展。关于交互主体性，《观念》的第一卷在不同的经验层次之间、特别是在自然态度的世俗层次与严格的现象学反思层次之间，作出了一个重要的区分。依胡塞尔所见，在第一个层次上，经验的交互主体性特征是不成问题的。通过把自然界定义为"我发现我自身的世界和我的在我周围的世界（world-about-me）"，自然界被说成是从一开始就包括他人的自我-主体的世界，他人的自我-主体以一种类似的方式与他们的环境相联系——其结论是："我把他们周围的世界（world- about-them）和我周围的世界都客观地理解为一个世界和同样的世界"。问题是，怎样才能在认识上探讨这种朴素的信念，又如何使之在现象学意义上成为有效的。胡塞尔所提示的办法包括对其他人类的

⑥ 除了胡塞尔的主要著作之外（稍后将提及的），他对这一主题的强烈关注反映在他浩大的、死后发表的、写于1905—1935年间的工作论文和残稿。见胡塞尔：《关于交互主体的现象学：原文补遗》，第三卷；克尔恩编（《胡塞尔全集》第8—15卷，海牙，尼雷夫，1973年）。

感知，首先是把他们作为自然肉体来感知，其次是把他们作为心物类来感知。在一种认识框架中，胡塞尔强调，肉体仅仅是当下的现在，而他人的精神生活——显现在他们的肉体表现之中——却只能通过移情作用间接地进入。当我们升华到一种反思性的高雅层次时，移情的相互性作用便可能导向一种"可能的团体意识"，这就是说，导向一种在本质上可能的个人意识中心的复数和享受着相互交往之乐的意识之流。⑦

44

这种尝试性的概念在《观念》一书的第二卷(在他死后出版)中得到充实和丰富。在该卷中，胡塞尔采取了一种认识的观点，他首先描述了经验实在的不同领域和相应的知觉样式。他所讨论的第一个领域是无生命力的物质对象领域，这一领域的真实特点和因果联系只能通过感觉才能被感知。第二个主要的领域是动物的领域，也就是有生命的物类领域——包括人类在内——他们赋有精神或灵魂。在这一领域里，胡塞尔认为，一种生命自身的精神生活是可以为内在的知觉进入的，它就象一串经验之流。另一方面，同类之间是作为一种能直接感知的物质客体与一种联结为一体的内在生活之结合而相遇的。更准确地说，类似于我自己的肉体的物质客体被解释为属于他人的自我主体的活生生的肉体，移情的作用已经把精神活动转向了这种他人的自我主体。在这种情景中，他人的精神生活只有在一种转化了的共现在(co-presence)或合现在(compresence)的形式中才是有效的，但这不是通过直接的观审达到的，用现象学的术语来说，它不是对知觉而现在的，而仅仅是向现在的(appres-

⑦ 胡塞尔：《观念：纯粹现象学总导论》，吉布逊译(伦敦，乔治·艾伦与安文出版社1931年)，第28、29、53、135段。胡塞尔的移情作用理论，深深得益于奉献给这一题目的、当时起主导作用的论著：李卜斯的《论精神同化》(莱比锡，恩格尔曼，1913年)。

ented)。尽管有这一限制,但依胡塞尔所见,移情作用仍取着一种达到他人自我主体、进入他的知觉与经验区域的桥梁作用,——这一区域包括我自己的肉体或者作为他人的另一个我(alter ego)的我自己。在这种形式中,交互主体性显现为一种有生命力的心物类的关系。这一卷所处理的最后一个领域是精神领域或主体性本身的领域,这是一个超越经验自然的领域。胡塞尔认为,要进入这一领域,感觉认识的(或自然主义的)态度必须为一种人格主义的态度所取代。从这一优越的视角点来看,我首先是周围世界的主体中心,而我则通过各种意向性行动与这个世界相联系;作为日常经验的发源地,这个世界也包括同类人,在一种共同的交流环境中,我立刻把他们看作是各种组合或反主体(尽管每一个人都保留着种种主体知觉的味道)。根据胡塞尔的见解,真诚的交流可以导向主体性的构成或一种更高层面上的个人性实体,他们都存在于一种共同的文化环境之中。⑧

尽管胡塞尔精心谋划,但《观念》一书中所提出的种种论点在许多方面仍然是相互脱节的;因此,那种假定的合现在还是不透明的,而且不同态度之间的关系也是难以捉摸的。胡塞尔本人对第二卷的延迟出版也极不满意。在20年代内所写的著作中,胡塞尔在一种有限的范围内澄清了一些突出的问题。除了把现象学描述成第一哲学之外,在他关于第一哲学的手稿中,也曾试图在交流性的经验与他在较早所概述的自然态度之间建立一种联系。我们在这些手稿中看到,胡塞尔认为,在日常生活的自然情景中,我们总是"在交流复数中"说和行动——尽管这种 43

⑧ 胡塞尔:《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷:《关于结构的现象学考察》,比也梅尔编(《胡塞尔全集》,第六卷;海牙,尼霍夫,1952年),第12,19—21,34,43—47,49—51段(尤其是第190—200页)。对这部论著的指导性评论,可参照舒兹《胡塞尔的思想》,第二卷,收入舒兹的《论文集》,第三卷,伊尔塞·舒兹编(海牙,尼霍夫,1966年),第15—39页。

复数的意义还需要作现象学的仔细考察。在《形式的与先验的逻辑》一书中，胡塞尔的第二步研究是力图建立一种作为世界全部意义内容之构成性源泉的先验意识。与此同时，胡塞尔又努力正视主观主义的两难困境——或者说是一个象他所描绘的"为唯我论、而且也许还为心理主义或相对主义的魔鬼所缠绕的黑暗角落"。在这一工作中，胡塞尔不得不去解决好些"令人头痛而又使人困惑的"问题。关于我自己的内在生活经验与他人的心物自我之心灵经验间的区别的解释是可以欲求的。在先验的层次上，存在一种关键性的必要，这就是表明我自己的意识怎样才能构成另一种主体性，这种主体性同时也是一种自我，并与我的自我不同；以及这种构成又如何能使我自身表现为他人的另一个我，而最终又蕴含一种先验的团体。⑨

在胡塞尔著名的《笛卡尔的沉思》(于 1931 年用法语首次发表)一书中，包括了处理这些困惑的最全面的尝试，尤其是在第五个沉思中，胡塞尔致力于把先验的反思描述为一种单子学交互主体性之基础。而且，他想在这里必须提出一个最为明确的纲要。为了给交互主体性生活的严格说明设置一个首先的预先要求，胡塞尔引进了一种新型的化约方法或停止判断的方法，这种方法必须运用于先验意识的领域：化约蕴含着给世界的各种相异特征加上括弧，或者把它们通通筛滤出去，这些相异特征包括所有涉及其他人类的社会的或文化的意义模式。经过这种化约之后，所剩下的只有自我自己的领域本身或自我自身的原初领域，它既包含着自我的实际行为的意向性，也包含着自我潜在的意向性，以及所意指的世界之特征或"作为我所经验到的自然"。

⑨ 见胡塞尔：《第一哲学》(1923—1924年)；第二部分：《现象学归纳理论》，波姆编(《胡塞尔全集》，第八卷；海牙，尼霍夫，1959年)，第59页；亦见他的《形式的与先验的逻辑》，第95—96段，第237—244页。

在这种原初的和绝对的私人情景内，我发现我自己的肉身不同于所有别的东西，因为它是我知觉的载体，是我运动的功能有机体；换言之，我遭遇到作为一种灵与肉的统一的或作为一种完整单子的我自己。从这一角度来看，同类人首先是作为外部世界中的纯粹有形客体而出现的；然而，由于我们有一种内在相似性，我便可以赋予这些客体以活生生的肉体、甚至是别的人类的意义——这种赋予不单指一种推理，而且也是一种类比性知觉或联合配称的复杂过程。在这里，两种现象被当作共现在来体验（尽管严格地说，只有我自己的活生生的肉体是当下给予的，而他人的人性(humanity)则是向现在的）。类比性知觉渴望进入他人的单子式的存在，并渴望进入他以其知觉而包裹起来的原初领域。经过紧密的追踪，向现在最后导向各种原初领域的融合和一个共享的或客观的世界的显现。根据胡塞尔的观点看来，其它类型的交互主体性团体可以从这种共同的框架中推导出来。因此，一俟人们意识到他人的原初领域与我的一样也是一种先验意识的结果时，移情作用便向一种先验的单子团体或一种先验的交互主体性敞开了大门。然而，在严格的意义上，这种先验的单子团体或先验的交互主体性仅仅是由我自己的意向性之源所培育起来的。⑩

胡塞尔晚年仍深刻地关注于同样的问题。他后来的各种手稿和出版作品都是想精心论证他在《笛卡尔的沉思》一书中及他

⑩ 胡塞尔：《笛卡尔的沉思：现象学导论》，凯尔恩斯译（海牙，尼霍夫，1973年），尤其是第44，49—56段。要知《第五沉思录》的简短总结，可参照法贝尔：《现象学的基础》（剑桥大学出版社，1943年），第528—536页；亦见舒兹，《现象学与社会科学》，第124—126页，以及他的《萨特的另一个自我的理论》，第195—196页，两者都收在他的《论文集》第一卷中，纳坦逊编（海牙，尼霍夫，1967年）。

早年的研究中所提出的论点，这些论点基本上没有观点上的变化。尽管他提出了丰富的新见解，并对细节作了大量的沉思，但依然是他《欧洲科学的危机》一书所提出的观点的继续——有时候，人们还把这种研究视为一种完全颠倒的证据。从这一意图上看，胡塞尔晚期作品之所以是有意义的，主要是因为这些作品对不同类型的交互主体性提供了精巧的描绘，特别是对先验的单子团体和世俗的生活界或日常经验界进行了精心的描述。《危机》一书包含着一系列关于单子团体的雄辩而又极富感染力的论述。因此，在一种补充性的零碎研究中，这种单子团体就被描述成"通过构成客观世界的主体的交流-意向性行动所构成的绝对功能主体的团体"。在另一些观点中，同样的团体又被描述为是一种交互主体性的合并者或一种构成性的"我们-综合"的结果，它蕴含着一种"意向性的自我-主体的交互渗透和他们先验生活的意向性交互渗透"。正如在《笛卡尔的沉思》一书中一样，在《危机》一书中，胡塞尔根本不是以这样一种主体的交互渗透为预想前提的，恰恰相反，他强烈地坚持以为，有必要解释交互主体性的发生。他最初把别的人类设想为我的原初世界的意蕴——但是，在这样一种方式中，向现在的同类人将把我作为他们含蓄的另一个我来体验。胡塞尔写道："每一个自我-主体都有其移情作用的地平线，即他的共主体(co-subjects)的地平线，它可以通过与他人之链的直接与间接的社交而得到开放，他是所有的相互为之的他人"。结果，"在一个自我-主体的生命存在于其中的充满活力地涌流着的意向性内，每一个已经预先有意向地通过移情作用的方式和移情-地平线而被蕴含了。"《危机》一书的总结性部分表明，先验现象学最终是渴望"发现一种绝对的交互主体性(即在作为人类的世界中客体化了的交互主体性"——它是一个团体，在这个团体中，理性通过在自我澄清中的不断努力而

达到"无限的进步"。⑪

在胡塞尔晚年的思想中，生活界这一概念常常被作为一种关键性的革新来对待，然而，在他早期有关自然态度和人格主义态度的一些讨论中，显然已经预制了这一观念的某些方面。在《危机》一书中，生活界是一个"围绕着生活的世界"，它一开始就被看作是不成问题的；从一开始，这个世界就不仅包括无生命力的和有生命力的现象，而且也包括我们在一个无庸置疑的团体中与之相联系的同类人："每一个自我-主体和我们所有的人都相互一起地生活在一个共同的世界上，这个世界是我们的世界，它对我们的意识来说是有效存在着的，并且是通过这种'共同生活'而明晰地给定着。"胡塞尔区分了探究生活界的"两种可能的基本方式"：它们是"朴素的和自然的直接了当的态度"，它探索着经验的意义和有效性。尽管胡塞尔的这种探讨具有显而易见的意义，但在《危机》一书中，生活界与反思之间的关系仍旧不是十分清楚的。一方面，胡塞尔又把生活界说成是具有一种前反思的基本发源地的功能，并哺育着反思的努力；另一方面，生活界的可理解性似乎又依赖于它在先验反思中的起源。

然而，这个问题是可以解决的，对于我们现在的目的来说，重要的一点是把生活界含蓄的自我学特征看作是一种世俗习惯。这一点在《观念》一书中很明显。在该书中，自然的态度领域被定为这样一个世界，"在这个世界中，我发现了我自己，而且这个世界也是我的在我周围的世界"。胡塞尔用一种相似的方式，把人格主义的观点说成是这样一种观点，即认为使我作为周围世界的个人中心而显露的观点，这个世界的各种现象都被用不断

⑪　胡塞尔：《欧洲科学的危机》，第172，255，258，340页（译文稍有改动）；又见《欧洲科学的危机与先验现象学》，比也梅尔译（《胡塞尔全集》，第六卷；海牙，尼霍夫，1976年），第416页。

改变着的空间距离与暂时性距离的程度安排在我的周围。在《危机》一书中，生活界同样被描述为“一个主体性现象的王国”，它的意义一开始就是“隐匿的”或未被主题化的；生活界的“一般结构”包括两极：“一方是事物与世界，另一方是事物-意识。”尽管胡塞尔对反思意识从原始生活方式中的实现给予了一种知觉性的历史说明，但他仍然是把主体性——至少是主体性的早期 48 形式——和与其相伴的主客体关系作为自然的人类条件来看待的：“预先既定的世界是这样一种地平线，它以一种流动而又永恒的方式包括了我们的一切目标、我们的一切目的，不管是飞逝即过的，还是持续不断的；正如一种意向性的地平线意识预先就暗暗地‘包围’着一切事物那样。我们（或者说主体）在我们正常的、未被打断的连贯性生活中，决不知道任何延伸到这一地平线之外的目标”。⑫

三、一些后胡塞尔的观点

胡塞尔的交互主体性理论在人们可以把它作为一种完整理论来谈论的范围内，已经成为很多批评者的众矢之的。我想简

⑫ 胡塞尔：《欧洲科学的危机》，第103，108，111，142—144页。胡塞尔在另外一处（第292页）说道：“自然人（让我们把他视为前哲学时期的人）被引向他所有关心和活动的世界。他的生活范围和劳动范围就是在他周围从时间上和空间上展开的世界，而他把自己当作这个世界的一部分。”这些陈述表明生活界与反思之间的关系包括从非反思通向反思的主体性，从非完善到完善的洞察力（生活界仅仅作为知识的开端而起作用）之目的论。其它好几个段落进一步确证了这个观点。“客观的科学”，我们读到（第110—111页），“预先假定这个世界的存在，但它却给自己下达一项将知识——在见识和经久性方面都不完美的和前科学的知识——变换成完美知识的任务……要在系统的进步中，通过使坚定的进步成为可能的办法，在完善的阶段中认识到这一点：这就是那项任务。”

单地提醒人们注意三种批判性的评价，在我看来，这些评价之所以特别具有启发性，是由于他们所强调的口吻别拘一格，而且部分是由于他们给海德格尔的探究以较大启发。按照这三位评论家提出其评论的年代先后顺序，他们依次是：西班牙哲学家约瑟·奥特加·加塞特，胡塞尔的学生和社会学现象学家阿尔弗莱德·舒兹，和德国哲学家迈克尔·托尼逊。尽管三位批判者各有不同，但他们都反对胡塞尔交互主体性概念的主要方面；联系起来看，他们的评价暴露了这一概念的各种重要缺陷——如果不必剖析他们自己的相反主张的话。在这三位批判者中，奥特加对胡塞尔的观点是追随得最紧的，尽管他给自我注入了一种戏剧性的准存在主义生命力。他的批判集中于胡塞尔作为一种先验团体之基础的向现在性移情概念——依他的判断，这种团体危害了自我的唯一性。舒兹则一方面表示出对胡塞尔的先验性观点的一般尊重，另一方面又发现它无法逃避唯我论的束缚。他得出结论，唯有在自然态度的层次上取作用的一种世俗的现象学才能进入社会生活和交互主体性的生活。相比较而言，托尼逊的评论包含着最为深远的批判性，因为他对胡塞尔思想的自我学结构展开了攻击，对于从一种先验的观点或世俗的自我学观点出发来探究人类的相互作用的合适性提出了质疑。

奥特加有关交互主体性的讨论是他最后的主要著作《人与人们》一书，该书是在他1955年逝世之前仓促完成的。如上所示，这种研究带有一种存在主义的味道，尤其是在有关真实主体性与社会无名者之间的严格对峙的论述中表现得更为明显。⑬在

49

⑬ 奥特加并非第一个将胡塞尔的主要认知观点译成更具体的经验语汇的人。约早于他30年，施莱尔——胡塞尔的同代人和早期现象学之社会学的先锋——已努力要在哲学人类学的模子里铸造自我学，这种哲学人类学在构想为先验行为之中心的个体或人类个性中达到顶峰。在自由取舍胡塞尔的教

该书的开头，奥特加请求读者去作一种准现象学的化约：即“化约为一种最终实在的层次，化约为这样实在的一个层次或领域，因为是彻底的（也就是说，是根基的实在），它不容有任何实在在它之下”——他把这一层次同一化为“我们的生活、人类的生活”，而且特别同一化为“我的”自己的生活，因为“人类的生活作为彻底的实在，仅仅是每个个人的生活，仅仅是我的生活”。由于这种生活彻底的不可转化的特点，他把人类生活说成是“在本质上是孤独的，彻底的孤独”——这种孤独并不意味着一种环境的缺乏；而无宁说人在与他周围环境的关系中是明显孤立的。

外面的世界——是一个“广袤无边的东西，它为无边的阴影所笼罩，完全为无数较小的东西所充满”——是我们最初遭遇到的一种有实际效用的情景或有生命力的领域（人们可以把它称之为一种中介物），它的内容是作为工具或障碍而为我们所经验的。我们的哲学问题在于使这些内容之表象的意义与方式具有可理解性。沿着这条道路，我们首先的一步，是意识到我通过我的肉体所设想的这个世界（因为人“被禁闭于他需要生活的肉体之中）；结果，世界的其它内容在我看来首先是作为各种肉体或与各种肉体相联系的东西而出现的。在大致概述了无生命力现象和有生命力现象的意义之后，奥特加对“他人”如何出现在“我的生命世界”之中这一问题提出了质疑，他这样回答胡塞尔：“作为一种感受性的现在，我拥有他的一切都只是一个肉体”——尽管这一肉体“不断地给我们送来最为丰富多样的信号、指示或提

导之时，他的人类学区分了经验之间的两个主要层次：由人类本能支配的尘世或有机论的层次以及由个性占据的、本质上先验的或精神的层次。特别要比较他的《同情的本质与形式》（波恩，柯亨出版社，1923年），以及《知识形式与社会交往》（莱比锡，新精神出版社，1926年）。

示，以使在他人的内在内持续地出现。但这种内在、内向或亲密永远也不会出现，而是共合着现在，就象我们看不见的苹果的另一面一般。”实际上，与苹果的各面相对比，“他人所是的内向性从来、而且任何时候也不能使它自身出现在我面前”。哪怕是移情作用再大，“另一个人的生活也不能象我自己的生活一样成为属于我的专利性实在”；无宁说，它“仅仅是一种预先的假定，或者是一种假设的或假定的实在，它可以随你所变，令你喜欢，但决不是彻底的、毋庸置疑的、原初的‘实在’”。⑭

在这一点上，奥特加对胡塞尔的理论提出了反驳。尽管他对胡塞尔正常的“准确而小心谨慎的工作”表示赞许，并信赖胡塞尔已经对交互主体性这一问题给予了“最精确的系统阐述”，但奥特加仍然在胡塞尔的探究中发现了一个“非常的错误”——这是一个“由于粗心而暴露的”特别严重的错误。争论的问题是那种向现在或者类比式的换位，通过这种向现在或换位，他人的肉体被假定为显露“另一个主我”或一个另一个我。奥特加写道：“这种非常的错误在于，它假设我的肉体与他人的肉体之间的差异，仅仅是一种视角中的差异——即在这里所看到的与从这里或那里所看到的之间的差异(from here, hinc—there, illic)”。50 确实，他补充道：“我叫做‘我的肉体’的这种东西与他人的

⑭ 奥特加：《人与人们》(纽约，诺顿，1957年)，第38—39，46，51，73，89—92，95页。亦参照他的陈述(第118，120页)：“在矿物、植物和动物之中，一种存在在我看来乃存在于某种肉体的形式之中，我称之为人——哪怕仅有那肉体的形式在我面前存在，但某种本身不可见的东西、还要更为普遍，某种无法察觉的东西在它之中对我来说成了共在，这就是人类生命。于是，那就是某种类似我之存在的东西，因为我除了是‘人类生命’之外，其它什么也不是……这个他人的世界对我来说是不可获得的，如果我们严格地讲来，不可进入的……这里存在着极大的反论：伴随着他人的存在，在我的世界里出现了于我如此相异的世界，把它们自己作为不可描述的世界描述给我，作为不可进入的世界让我进入，作为本质上隐而不见的让我公开看见。”

体是极少相似的。”这种差异的原因是，我的肉体是我的各种活动的直接器具，“是我所能期赖的普遍的工具法则(organon)”，而他人的肉体却“仅仅是通过我的肉体、我的视觉、我的触觉、我的听觉、及它的抵抗等等”才给予我的。换言之，“我的肉体主要是从其内部感觉到的，它也是我的‘内部’，它的内在的肉体——而我观察到的所有他人的肉体却全部是它的外在性，它的异己的形式，它的外部。”依奥特加所见，这种知觉的差异是如此明显，以致于他人的肉体获得了一种近似于动物之肉体的特性，动物的肉身“也是从外部出现在我面前的”。⑮根据这种对比，胡塞尔试图通过身体的换位来联结各个自我的尝试是注定要失败的。他宣称，胡塞尔的向现在的移情理论所能产生的，只是一种最为抽象的认识性的同一化，它与人的生活毫不相关：“严格地说，自我是我孤独所是的某种东西，假如我把它诉诸另一个他人，我就不得不改变它的意义。我们不得在类比的意义上来理解另一个我：在抽象的他人身上，存有某种在他身上的东西，而自我却是在我身上的。这两个自我，即我的自我和类比的自我共同拥有的只是某些抽象的组成成分，而作为抽象的东西，这些成分是不真实的”。⑯

奥特加对向现在的批判，并不意味着他否定一切人类的相互作用。相反，依他所见，交互主体性的遭遇是人类条件的基本特征，而且往往发生在一种世俗的层次，它不包括一种自我的集中。他在《人与人们》一书中所表达的“第一社会原理”是：“人是

⑮ 同上书，第122—125页。在人类相互作用中，对照是显然的，尤其是他人的肉体为女性形体的时候，因为——如奥特加所着重指出的那样（第127—128页）——“我之自我的变换，那无可救药的男性自我，成为一个女人形体，仅仅能够产生出一个悍妇的极端例证。”

⑯ 同上书，第127页。

一个对他人、对异己存在开放着的本位者(nativitate);或者换句话说,他在我们每一个人的面前都能意识到他自己,他已经具有了这样一种基本的经验,即他人不是'我',而是他人"。在自我反思之前,"所有的人们都生活在一个相同的世界上",以致生活在本质上就意指"共同生活,一起生活"。奥特加评论道:这"正是我们称之为我们生活中的自然的、正常的和日常的态度。"⑰尽管他人的自我和内在生活是不可进入的,但在日常生活中,"我们却〔带着〕这些假设或第二级的实在而生活着,仿佛他们也是彻底的实在"。只有通过一种反思的转折——这种反思的转折太过于艰巨,以致难以为人们广泛地付诸实践——我们才能把握这些假设的虚幻性特点:"我们习惯于伪装着去生活,但我们实际上并没有过我们真实的生活,而假使我们一定要过这种真实的生活的话,它会使我们自己从所有这些为他人所接受的解释中解放出来,在这些他人中间,我们发现了我们自己和被大家共同称之为的'社会',这样,我们就在不时地创造一种富有 51 生气而又明确的与我们作为彻底实在的生活的联系"——这即是说,与我们的绝对孤独相联系。按照奥特加的观点,真实的存在只能通过一种经常性的从这种原初的领域中的退缩才能得以实现:"在孤独中,人即是他的真理;在社会中,他又往往成为他的纯习惯性或虚假化。"从一种反思的立场来看,他人是作为一个本质上的陌生者而显露的,而社会则是作为一种伪实在、一股趋同性的意见、一种巨大的作用构造组织而出现的。实际上,作为一个集体性的实体,社会在很大程度上并不是象为了一种反

⑰ 同上书,第106,109页。依据奥特加的观点,在这个层次上的人类相互作用,不太以非表象原则为基础,而是以交换信号和富于表情的姿势为基础。至于这些信号的意义,他假定(和施莱尔一道)直接理解的可能性(第126页):"表现悲伤、恼怒或抑郁的表情,我没有在我自己身上而主要是在他人身上发现,而且它立即对我意味着内在性——悲伤、烦恼,抑郁。"

个体的和几乎是非人的结构那样为着人类间的或个体间的关系的同义语："集体性确实是某种人类的事情，但它是一种没有人的人类，是没有精神的人类，是没有灵魂的人类和反人性化的人类"。[18]

《人与人们》完成两年以后，阿尔弗莱德·舒兹发表了一部作品，对胡塞尔的先验的交互主体性概念作了详细的评价。[19]他的研究扼要地阐述了胡塞尔的各种论点，并对这些论点的缺陷开列了一个详细的目录。舒兹集中考察了胡塞尔在第五个笛卡尔的沉思中所概述的连续性理论步骤，他发现，第一步即原初的化约具有好些缺点。他质问：自我"本身"的领域规定是以排除了的世界的知识为先决条件吗？而且，区别我们关于他人的主要经验和他们的实际主体性是可能的吗？前者（即我们对他人的主要经验）还不包括已经诉诸于"一种可能的客体我们（Us）和主体我们（We）这一点吗？"关于第二步的类比知觉，舒兹和奥特加一样，指出了这种互配的肉体之本质不同。他指出，我自己的肉体"是作为对其边缘的内在知觉而出现的，并且是通过对其功能的运动美学经验而出现的。因此，它明确地以这样一种方式而出现，这种方式是，尽可能区别于对一种不同于我的肉体的有生命肉体之外在知觉"。同样，移情作用似乎也是不可信的，因为它被先验地化为原初的领域；因为，"在该领域内，移情作用能使什么样的'感觉'涉及从属他人的合适的精神事件呢"？在下一步理论步骤中，同样存在更为严重的困惑，即他人原初世界的向现在

[18] 同上书，第97—99，140，144，174—175，221页。奥特加反驳公有社会之梦幻，他补充道（第174页）："这种集体灵魂、社会意识的主张，是武断的神秘主义。"

[19] 舒兹：《胡塞尔先验的交互主体性问题》，载《哲学的全景》，第五卷（1957年），第81—107页，英译标题为《先验的交互主体性问题》，收入《论文集》，第三卷，第51—84页。

和一种客观宇宙的突现所产生的困惑，这一理论步骤建立在各种观点的一种趋同基础之上："一种客观自然的构成难道要以一种获得保证的同一性的系统统一为先决条件吗？这种同一性是原初本原中的给予他人的自然客体与他想要给予我的向现在的相同自然客体之间的同一性。因此，难道一种共同的客观自然要以一种我们-关系为先决条件吗？难道它不是建在一种交流的可能性之上吗？"[20]

通过对这一问题的研究，舒兹把握到了胡塞尔理论的最高观点：即一种先验的单子团体概念，或先验的交互主体性概念。正如舒兹试图表明的那样，一种先验地建立起来的团体概念在根本上是不合适的。首先，由于它假定了一种相互性的向现在过程，使人们无法理解先验自我的构成性活动是如何得以渗透于一种"先验的我们-关系"尺度之中的：所谓先验的我们-关系，即意指每个自我所能完成的一切，都是他的世界和他的同类人的构成，他的同类人"也是只为他自己而不为所有其他先验自我的"。在这种情形中，被构成的同类人最多也只是我自身的投射，而不是另一个我。所以，胡塞尔所假定的单子复数进一步削弱了他的整个论点。用舒兹的话来说："难道只能用单数来设想先验自我的概念吗？我们能够把先验自我的概念'降为'复数吗？或者用拉丁语语法来表示，这一概念能作为一种这样的单称(Singulare tantum)吗？"后一种观点在胡塞尔的映象自我（eidos

52

[20] 舒兹：《论文集》，第三卷，第59，63，65，69，73页。类似的批评包括在舒兹早期的《思想》评论里，载《胡塞尔的思想》，第二卷(1953年)，同上书，尤其是第36—39页。特别要比较这段评论（第38页）："交际环境为主体世界之一切建构的基础，根据胡塞尔的观点，起源于相互理解和相互认同的关系，这种理解与认同反过来又建立于交际之上。但是交际已预先假定了一个建立在它上面的社会相互关系……这种交际的工具——具有意义的姿势、信号、符号、语言——必定要属于共同的环境，为的是让交流成为可能，因此，不能人为地指定。"

ego)概念中获得了支持，在很大程度上也为他的先验自我概念、包括自我和另一个我的各种可能的变化之概念所证实；但是，“它对于涉及一种先验自我和统一之映象的‘笼统的先验自我’的交互主体性谈论又能产生什么意义呢?”这种整体的批判分析导致了这样一个结论：“胡塞尔按照先验自我意识的作用来说明先验交互主体性构成的尝试没有成功”。依舒兹所见，这一结论证明了下述推理：“交互主体性不是一个可以在先验领域之内得到解决的构成问题，而毋宁是一种生活界的实料。它是这个世界中人的实存的基本本体论范畴，因而也是所有哲学人类学的基本本体论范畴。”㉑

与奥特加的著作不同，舒兹的批判并不是由对孤立自我的关注及对其世俗与社会生活的虚假化的关注所激起的。相反，在舒兹看来，一种绝对单子式的孤独或绝对主体性的概念，只是一种唯我论的同义语，和对于生活界的哲学抽象的膨胀。㉒他

㉑ 舒兹：《胡塞尔先验的主体性问题》，第76—77，79，82页。亦比较舒兹在另一语境中的评论：“萨特声称胡塞尔没有成功地按照先验主体性之间的关系来解释主体性问题，这似乎不对……胡塞尔，似乎因此以大师的方式表明，在尘世的领域里，人与同类是怎样并存和共处的，在这个领域里，他人是怎样显露的，在它里面协调的行为、交际等是怎样发生的。然而，他没有表明共处的先验之另一个我（建构于其中而且是通过先验自我的活动而建构的另一个我）的可能性。”见《萨特另一个我的理论》，载《论文集》，第一卷，第197页。胡塞尔的论点基本要求“自我复制”的观点，劳克在附于舒兹论文后的评论中附和过。正如劳克所补充的，胡塞尔晚期的一些手稿表明“原初自我的古怪观念，在区分初发主体性与其它单子的先验主体性之前所存在的原初主体性之观念。”见《问题……》，第84，86页。后一观念实际上在胡塞尔的一些著作论文中就有所暗示，尤其是在《夜间对话》中(写于1933年7月)；见胡塞尔《论交互主体性之现象学》，第三卷，第580—588页。

㉒ 如他所写：“只有在假设我们团体在先验自我的生命中作为先验自我显露的情况下，先验现象学的唯心主义才能避免出现唯我论的倾向……但怎么会出现唯我论的表象呢?显然，唯有通过人为地中止创设尘世的交互主体性之隐蔽的意向性及其通过归结的办法，消除，我所接受（作为每个人的世界所接受）的世界之实质内容。”见舒兹：《问题……》，第83页。

的见解并没有背叛隐含在奥特加对比纯生活与社会隐匿生活的作法中那种强烈的戏剧性气氛——在胡塞尔对自然态度和反省态度的区分中，在他把人的历史作为一种反省之自我解放过程的描述中，他虽然没有用一种强调的形式来指明这种对比，但也同样表现出这种对比的紧张状态。舒兹一方面并不完全否定胡塞尔先验哲学的志向，另一方面却又按照现象学描述的方向来重新限定这些志向。用他自己的话来说，他是想使自己只限于对日常生活的常识界进行描述性分析，就象从自然态度的视角 53 来看待这个世界一样——这种分析常常以对细节详情的精心关注而别具一格。然而，尽管他的世俗现象学具有这些优点，却是以高昂的代价来求得的：它不仅仅是失却了前面提及的那种紧张状态，同时也失去了既适用于认知要求的有效性、也适用于社会实践证明的规范准则。出于各种似是而非的理由，他撇开了绝对主体性这一基点，因而忽视了对在交互主体性生活情景中起着作用的各尺度的表述。尽管他的研究对诸种社会关系的亲密程度作了精密的区别，但仍然未敢超出描述的领域；也没有关于夹带着好生活暗示的各种相互作用的描绘——而我们在胡塞尔的先验交互主体性中却可以觉察到这些暗示。㉓

顺便提及一下，舒兹对先验构成的否定并不意味着他完全摈弃主体性。他对常识界的探讨及这种探讨自恃当然的特点，都一成不变地基于这样一个毋庸置疑的前提：即在一种私人构架和一种社会构架中，他所涉及的世俗经验在本质上都是其主体性特征。舒兹的作品都步着胡塞尔的后尘（但却不够慎重），他把人的自然状态描绘成始初的自我学状态，而把生活界描绘成一种围绕着个体人的谋划的环境联系(context)。在回忆《危

㉓ 要知道舒兹对先验现象学之评估的批判，请参照卡林顿《舒兹论胡塞尔的先验交互主体性》，载《人的研究》(1979年)，第二卷，第95—110页。

机》一书中关于主体与客体两极间的区分的一段话里，舒兹解释道："世界中的个体生命总是把他自己作为他不得不受限其中的某一确定境况内的存在来体验"，而对这种环境更深入的分析，揭示出"两种主要因素"：一种因素存在于"预先给予的世界之本体论结构"之中；另一种因素则源于"个体的实际传记状态，这种状态包括他在知识的实际表达中的知识材料(stock)"。[28]这种研究还通过区别各种经验区域的不同，描绘了"生活界的多层面性(stratification)"——一切经验区域都以个体的传记境况为中心。如果我们沿时空的方向从这个中心开始向外走，那么我们首先遇到的第一个区域便是社会经验领域，在这个领域里，诸个体(有时也叫做诸联合体)于一种共同的时间跨度中相互作用，而在面对面的关系中，这种相互作用尤为典型。接下来的一个层面或者说围绕着中心区域的那个层面便是"我的同代人的世界，他们的主体〔性〕在时间上与我共存，但不是在相互的空间跨度中与我共存"。再接着出现的区域，是先辈们和后继者们居住的区域——我们与这些群体不可能有相互作用。然则，尽管在个体的传记境况之间存在种种差异，但由于各种典型化或各种起典型作用的模式普遍流行，以及一种普遍假定的诸见解的相互性，日常经验便固有其交互主体性的因素，然而，这些因素只是常识性构成物，且与社会行为的主体动机并不相

[28] 舒兹：《生活界的某些结构》，载《论文集》，第三卷，第122页。"属于前者的东西，这种情形的本体论组成部分"，他补充道："都是通过个人作为强加的东西所经历的，发生在他身上，成了一种从外部强加给自发性之一切有可能自由显露的条件。传记式的陈述决定着强加的本体论框架之内的这种情形的自发定义。对正在感受的主体之精神来说，从世界之预先给定的结构中挑选出来的成分，总是停留在感官联系上和方向性的以及支配思维与行动的联系之上。客观世界的因果关系是作为思想或行为的自发活动之手段与目的、阻力与助力而从主体上感受的。"

悖。㉕

奥特加逝世10年后，迈克尔·托尼逊发表了一部名为《他人》的长篇大作，这部著作涉及有关交互主体性的大量最新观点。该书的第一部分——主要集中省察先验哲学的交互主体性概念——包含着对胡塞尔理论的集中批判(尽管多少有些夸大其词)。与奥特加的绝对个体主义和舒兹的世俗个体主义相反，托尼逊的分析目的是想驱逐胡塞尔论点的种种自我学的支撑点。事实上，他发现了胡塞尔在反省层次和世俗经验层次上固执于主体性这一探究方式的致命缺陷，这种固执是想蒙蔽同类人的先验特性和他性(otherness)。根据《他人》一书的观点，胡塞尔竭力逃避唯我论局限的努力最终是不成功的，这是由于主体性越过其自身界限并给真正的相互作用留下地盘的天生无能性：胡塞尔在表述一种交互主体性构架时描绘了这种相互作用的多种程序，交互主体性的构架以一种自我的构成性功能为先决条件，而这种自我"本身的"领域是理所当然的，似乎也不受外部挑战的影响。托尼逊指出，那种把我的自我知觉的结果作为与他人的另一个我相同的东西来体验的隔离，在根本上是一种自我处罚，因而也是一种很易于医治的创伤。尽管我使自己的见解与他人的见解相统合的努力徒劳无功——他写道——然而，"胡塞尔却把我表述为我自己的自我隔离的执行机构"，最后，交互主体性仍然是在我思主体(ego cogitans)的一种膨胀，而在我思主体却是一种被闭锁于意识内在性之内的现象"。㉖

㉕ 同上书，第117—120页。比较古尔维施：《作为社会实在的常识世界——论舒兹》，载《社会研究》，第29卷(1962年)：第50—72页，《论文集》的重版导论，第三卷，第11—31页；亦见赞尼文，《主体性理论：舒兹》，载《社会研究》，第28卷(1961年)，第71—94页。

㉖ M·托尼逊：《他人：当代社会本体论研究》(伯林，瓦尔特·德·格鲁特，1965年)，第87，141页。

托尼逊注意到，在胡塞尔关于自然态度的世俗层次之解释中，有一种偶尔出现的矛盾心理，尽管这种矛盾心理最终溶解于主体性的优越性之中。生活界的概论似乎达到了一种前认知的经验层次，前认知的经验削弱了传统的主-客体区分，而在这种前认知的经验中，同类人是作为完整的类而遭遇的，而不是作为综合性的肉体混合物和（向现在的）心灵混合物而遭遇的。由此可见，日常的相互作用——与指称一种胚胎初始性的主体性的并列相反——乃是作为一种公共策源地而突现的，人们在一种共同的前主体性联系的基础上，预见到这种公共的策源地；这种统一化联系的主要表现是一种共享的语言、共享的交流模式，而最为重要的是各种实践进程中的参与性牵涉，尤其是各种日常 85 工作中的相互牵涉。[27] 然而，诚如托尼逊所补充的那样，这种粗略的见解也只是断断续续地出现，最终仍为胡塞尔占主导地位的自我学承诺罩上了一层阴影。这种承诺的一个明显例子是，他固执地坚持把自然态度和人格态度与定义为一种主体中心或个人本位之观点的人格态度同一化；从一种人格论的视角点来看，同类人只能作为围绕着世界的各种组成成分而遭遇，在严格意义上，只有通过一种移情的过程，才能进入这种同类人的领域。顺便说一下，由于给予了生活界一种主体性的结构，因而使得日常经验的自然特征也似乎成了问题。根据托尼逊的观点来看，胡塞尔的自然态度在很大程度上并不是一种推导性（更不是反省性）的先验反省的无偏见出发点："日常相互作用的概念也就扮演着先验理论的向导角色，而这一概念本身也是为一种先验

㉗ 按照托尼逊的观点，"共同的劳动并非对其它类型交流的相互作用之偶然的补充"；而是组成一个生活界人生接触的中心媒介。同上书，第115页。

认知的生活界解释所预先塑造"。㉘

在现象学的分析中，主体性的支配作用是不容争辩的，所以，在托尼逊看来，主体性的这种支配作用也即是它对交互主体性概念的腐蚀作用。正如他所指出的那样，向现在和移情的过程充其量不过是表示着主体性的一种外向投射，而不是给相互性遭遇指示一条幽径。依胡塞尔的理论，某个人的同类人是作为典型的"另一个主我"而出现的，或者是作为一个另一个我而出现的——胡塞尔强调的是自我的组成部分；然而，他人的自我却是通过从我自己的主体性发出的类比性投射而被推导出来的。在《笛卡尔的沉思》中，胡塞尔特别强调了这种自我双重化(self-duplication)过程，在该书中，他人的"特有"身份表现为我的原初世界的一种类似物。正如我自己的身体功能在他人的知觉中表现为基本的参照系一样，我自己的主体性被描绘成交互主体性构成中的基本准则。按照托尼逊的观点，实际上胡塞尔对自我与另一个我之间的关系说明，在同一性方向上已经超出了类比的范围——尽管这种同一性被限制在纯粹主体性的尺度内（这种纯粹主体性与个体在自然宇宙中的身体介入是相反对的）。这种限制并没有否认自我双重化的方面，其结果是把个体间的差异归结到世俗的、形体的多样性层次。用托尼逊的话来说："另一个我与我自己的自我之同一性并不受这种限制的影响，因为他

㉘ 同上书，第126页。在这一语境中，亦可比较麦克劳克斯的评论："不同时严肃地对待这种回归所暗含的理论以及方法论后果，而只是设想回到'自然态度的世界'是不够的……承认'自然态度的世界'……确实代表正确的起点这一事实，还并不等同于基本清除所要求的理论，这些理论与这个'世界'是无法协调的……虽然把'自然态度的世界'当作其分道之点相当正确，但胡塞尔的叙述继续为主体与世界之间的关系之二元论理论所渗透，这种世界在日常的经历中找不到保证。"见他给古尔维施所作的序，《同类在世界环境中的汇合》（伯林和纽约，瓦尔特·德·古鲁特，1977年），第18—20页。

人的自我意味着他人的自我性(selfhood)，而他人位于他基本'原初的'核心之中。"尽管胡塞尔承认了身体上的差别，但他的探讨方式最终并没有给另一个我的他性留下余地，这些另一个我被设想为整体性的同类人，其结果是"他人在遭遇途中，永远也不会使我感到惊奇和意外，也永远无法改变我；他永远不会对我发生、或者是从一种未知将来的视境接近我"。㉙

56

㉙ 托尼逊:《他人》,第140,150页。作为对主体性的自我学理论之考证，托尼逊提出了对话体的冲突之概念，模仿了布伯的我-你关系。在托尼逊的论著发表之前好几年，莱文勒斯在他的《总体性与无限性：论外在性》中(首版为法文版，1961年；匹兹堡，杜克逊大学出版社英文版，1969年)清楚地表述过类似的批评。在他关于真正或无限的他人之观点中，论证(第67页)了"他物并不处在认知过程的限制之中，这种认知过程作为'生命体'的构造开始，如胡塞尔在其《笛卡尔的沉思》第五个沉思中的著名分析以及"和他物的关系"是"与从中派生出的构造一样原始"之说法那样。莱文勒斯坚持认为"原始的领域，和我们称之为同一(或自我)的东西相统一，只有在来自他物的召唤下才转向绝对的他物。"(虽然把交互主体性作为面对面的偶遇来对待，但他的论著离开布伯的叙述，主要是通过强调我-你关系的不对称性，第68—69页)。在评论莱文勒斯的批评时，德里达发现这种论点因对胡塞尔的分析中另一个我之"不可归约地调和的"和超验的地位认识不足而带有缺陷，这种地位在胡塞尔诉诸"类推的非表象"中得到了准确地表述。根据德里达的观点，非表象即企图使他人之本质的不在或不在场主题化，结果使胡塞尔交互主体性的理论假设充满紧张的(如果不是自相矛盾的)非现象性现象学特点。如他所写："通过将他物(在《笛卡尔的沉思》中十分明显)变成自我的现象，通过在自我自己的或恰当领域之基础上类推的非表象所构成的自我现象，胡塞尔(根据莱文勒斯的观点来看)错过了他人之无限的可变性，而把他降格为自我……但这不难表明胡塞尔、尤其是在《笛卡尔的沉思》中，致力尊重他人在其重大意义上的可变性。他关注着描述作为他人的他人，在他不可归约的可变性上，是怎样描述于我的，或他是怎样非表象化的……(作为一种本来不在场的东西)。正是他人作为他人(身为自我之现象的他人，但这种现象是某种非现象性的现象，总的来说对作为自我的自我(或作为文化之内涵的自我)不可归约的非现象性之现象)。见德里达:《写作与差异》，第123页(译文稍有改动；要知对莱文勒斯的立场之更充分的讨论，可见下面论法国现象学中的章节)。依靠德里达的注释，我们可以得出结论，胡塞尔先验的交互主体性意味着同时存在和不在的团体：作为总的自我现象而存在，亦作为它的他性或其总的非现象性方面而不在。

四、自我学和《存在与时间》

乍一看，从胡塞尔到海德格尔这一步相对来说似乎并不复杂，尤其是对于我们所讨论的这个题目来说更是如此。尽管这两位思想家在认识论上各有千秋，但他们关于人的相互作用的论点似乎是大体一致的——或者说，至少在各种既定的适应性场合中是相互和谐的。在前面的讨论中，我们已经对这些适应性场合作了面上的探讨；特别是我们可以认为奥特加和舒兹所发展的后胡塞尔见解已经包容了海德格尔观点的本质。事实上也存在一种通过奥特加和舒兹的著作、或者是通过把他们两人的著作结合起来的作法，来解释海德格尔的著作的普遍倾向。因此，与胡塞尔的先验探讨方式相对照，海德格尔的《存在与时间》以其对人的在世存在的集中研究开创了对具体、对世界经验的分析，该书与舒兹的世俗现象学探究大致相近；这种变化的必然结果是，纯粹的自我学为此在所取代，而此在则被解释为具体的肉身存在。后一个方面（即此在——译者注）与奥特加的肉体人和身体人的概念相互一致——尽管奥特加坚持认为，在世俗经验与本真经验之间存在一种紧张状态。在《存在与时间》中，这种二元论达到了一种平行状态，本真的生活与非本真的生活之间的区分，与彻底孤独和社会隐匿之间的对照是相等同的。总而言之，带有一种悲剧情调的世界性似乎是海德格尔存在主义的核心。

本节的愿望之一，是想表明这种评价是错误的，或者至少是片面的。在我看来，海德格尔的观点既不与一种世界性倾向的个体主义相同一，也不能把它与一种悲剧性倾向的个体主义同一化，尽管在《存在与时间》中偶尔也表现出一些自相矛盾的地

方。首先，集中探究此在决不是以赞同具体化主体性的方式来抛弃我思主体。尽管海德格尔的论点获得了一种具体性尺度，但在后一种情形中，这种论点却可能有滑入一种主观主义的危险，这种主观主义缺乏胡塞尔自我学的那些认知性优点，特别是对于知识要求的有效性来说更是如此。把海德格尔对此在的分析与舒兹思路中有关世俗探究等同起来是愚蠢的，其理由在于：首先，把在世存在解释为一种主体经验的样式是值得怀疑的；而把此在限制在一种周围（实体性）环境意义上的世界性领域也是不可信的。在其它事物之内，这种限制缩小了海德格尔思想的本体论境域（reach）：他坚持认为此在具有无限制的特点，并把人的实在描绘为通向存在的大门。㉚尽管要理清海德格尔与奥特加的观点之异较为困难，但依我的判断，两者的观点绝对不是一致的：本真存在与非本真存在的概念与奥特加的经验性抉择并不吻合，这主要是由于奥特加的自我学前提所致。

把海德格尔作为一个存在主义者来处理的作法，通常都忽略了他与这些自我学前提的决裂，或者更谨慎地说，忽略了他力图超越主体性界限的努力。这种努力虽然在他晚期著作中才充分显示其特征，但已经很清晰地表现在《存在与时间》一书中了，该书于1927年首次发表。㉛这部著作的中心主题既不是意识及

㉚ 比较《关于人道主义的信札》中这些论述："存在既不是本质的完成，也不会引出或构成本质。如果'谋划'一词——如同在《存在与时间》里所用的那样——在认知-建构的意义上来解释，那么它就会被看成是主体性的成就，而不是人对存在的空白地之出神的关系（这种存在是对"在世存在"之"存在的分析"语境中唯一合适的"本体"结构）……在'在世存在'这一短语中，'在世'一词并不是在与天上的王国相对中标明尘世的意思，也是不在与'精神'王国的对比中表明'时间'王国。'在世'在这一短语中既不意指任何实物客体，也不指任何具体领域，而是指存在的开放性……'世间'是存在的空白地，人在其间从他产生的存在那里伸展出来。"见海德格尔：《论人道主义》（法兰克福：男修道院，1949年），第17，35页。

㉛ 在这个语境中，要特别比较赫尔曼的《主体与存在：〈存在与时间〉释义》（法兰克福，男修道院，1974年）。

其构成性功能，也不是任何其他严格意义上的人的能力和自然倾向，而毋宁是存在问题，或者说是存在的意识问题。根据《存在与时间》的序言来看，该书的目的是"具体地精心论证'存在'的意义问题"，而且坚持主张对于这一问题进行一种更新了的明确关注的必要"。人的实存仅仅是一个间接的研究题目，在此范围内，人就是这一主题的探究者或探询主体（但这并不意味着他可以用一种明确的方式来构成或把握存在）。诚如海德格尔所写的那样："因此，存在问题的论证就是要使一个实体——这个探究者——在他的存在中成为透明的。作为一种存在的样式，对这个问题提出询问本身在本质上就由这个问题或探究的目标、即存在所表明或塑造。这个实体是我们每一个人所是的或所代表的实体，它包括对其存在的各种可能性的探究，我们为'此在'这一术语所指称"。㉒

正象《存在与时间》一书所表明的那样，人的实存不是自我控制的或自律的，它为存在所塑造。根据同样的原因，此在也不可能是自我、自我性、或主体性的同义语，就象这些术语在传统的使用意义中那样。从词源学意义上来看，主体性特殊地指称着一种最基本的基础或预先给定的实体，人类的经验根植于这一基础或实体之中；从习惯上来看，我们也可以对自我或自己这两个术语作如是观。在评论此在的聚合性(coherence)问题时，海德格尔观察到，"我"或自我"似乎是'在一起把握着'复杂结构的总体性。在对人的'本体论的'处理中，'我'或这个'自己'在无法追忆的时间中一直被解释为支撑基础（这就是说，一直被解释为实体或主体）。"由于这种习惯用法，我们所提及的这些术语的意义似乎是不成问题的。在日常生活中，人的此在本身往 58

㉒ 海德格尔：《存在与时间》，马夸利、罗宾逊合译（伦敦，SCM出版社，1962年），第19、21、27页（以上以及以下的引语，为了简单明了起见，译文稍有改动）。

往指"我"或自我:"这种表述的内容被假定是非常简单的;它指的就是我,而不是任何别的东西。在这种简单的推理中,这个'我'既不是别的事物的一种属性,它本身也不是一个谓词,而无宁是绝对的'主体'。"然而,依海德格尔所见,传统的语言学实践并不是一种可靠的指南,实际上它可能是人类自我理解中的一种障碍。关于此在的哲学分析,他写道:"哲学的第一任务是,证明任何从一种预先给定的我或主体出发的探讨方式,都完全失却了此在的现象内容。从本体论上来说,每一种主体性的观点——除非它通过一种在先的本体论澄清而被精致化——都继续并重复这种依赖着主体性(subjectum or hypokeimenon)的探究方法,不论人们怎样使劲地坚持在一种实体性层次上来反对'精神实体'的概念、或者是反对'意识的具体化'。"[33]

通过告别主体性,《存在与时间》与一种长期流传的哲学传统分道扬镳了,这种哲学传统至少可以回溯到近代伊始。在该书中,海德格尔反复论证了这种对照,特别是涉及有关从笛卡尔到胡塞尔的近代思想。海德格尔指出,尽管笛卡尔有着极大的抱负,但他没有探询其论点的基本原则事实的基础(fundamentum inconcussum):他把自我解释为思维实体:"通过'我思故我在'(cogito sum)的原则,笛卡尔宣称他正在把哲学推置于一个崭新而可靠的根基之上,但是在这种'彻底的'分道扬镳中,他所留下的悬而未决的问题是特殊我思者(res cogitans)的存在样式问题——或者更准确地说是这个'我在'(sum)的存在意义问题"。实际上,笛卡尔在这一核心问题上的模糊不清,不但留下了一条裂缝,而且也隐藏了一种顽固的传统主义,因为思维主体仍然依赖着中世纪的那种本体论,它关注的中心乃是各种

[33] 同上书,第72、365—366页。

被创造的实体。依海德格尔所见，康德的哲学中也存在着一种同样的传统主义，它以其批判反思较为精致化而引人注目。在揭露对实体性的误解的同时，康德也忽视了“对主体之主体性的在先的本体论分析”，尽管他证明了“关于一种精神实体的实体性主题的不可靠性”，但他没有坚持对“自我性作出一种本体论的解释”。康德思想的主要优越性在于，他用一种先验的或逻辑的主体性取代了思维实体，用一种“伴随着所有概念的纯粹意识”或实质性的表象取代了思维实体。然而，这种重新阐述并没有澄清主体本身：在强化“我思想”这一概念的同时，康德“坚持把‘我’作为一个主体来处理，因之用一种在本体论意义上不相适应的方式来把‘我’作为一个主体看待”；因为，“在本体意义上把‘我’定义为一种主体，意味着把他视为一个预先给定的实体”。[34]　59

后康德论者的思想发展了对自我的反省，并把反对人的具体化的斗争推进了一步，但并没有损伤传统的主体性概念。事实上，自我的不确定性导致了排除一切实质性内涵的结果，也为人们回避对它作本体论的详尽研究提供了凭籍。《存在与时间》首先指出，胡塞尔和舍勒的作法即是这种倾向的典范。对于这两位思想家来说，人的本质——他的意识、精神或人格——完全是超经验的；这就是说，一切实体性的或客观主义的蛛丝马迹都从人的本质中清洗出去了。正如舍勒所阐述的那样，个人这一术

---

[34] 同上书，第45—46，366—367页。根据海德格尔的观点来看，康德观点的更大价值是他企图在我思某物的意义上解释我思。然而，他并没有严格遵循或完成这种企图；他把认知仅仅表述为主体性的共存（或意识的在先原则）和实体体现，而没能探讨思则存一语的反响：“虽说康德避免了把‘我’与思维隔离，但他在这样做的时候没有掌握‘我思’在其根本核心上为‘我思某物’，尤其没有洞察到‘我思某物’的本体论‘假定’乃是自我的基本决定性特征。”同上书，第367—368页。

语，指明着意向性的源泉或意向行为的履行者之源泉，而不是指明一种经验-心理学的现象。舍勒的个人与胡塞尔的先验构成相差并不太远。海德格尔评论道：在舍勒看来，“个人不是一种东西，不是一个实体，也不是一个客体。在这里，所强调的与胡塞尔所使用的那种划分界定别无二致，胡塞尔在假定个人的统一是一种本质上不同于自然客体所要求的那种统一之构成时，使用了同样的划分界定”。然而，尽管这种区分颇为严格，但它并不一定会打乱传统的前提。因为，海德格尔质问道，意向性、构成和——更一般地说——个人存在之样式的本体论意义又将是什么呢？在没有探讨这些问题的情况下，个人和意识是很容易被人们作为预先给定的实体来对待的——早期的现象学已经证明了这一结论。尽管“对人格的现象学解释比以前的各种方法更为彻底和透明”，但“这种解释并没有洞穿此在的存在问题。不论胡塞尔和舍勒在他们各自的探询中可能有多大的差别，也不管这种差别是方法上的，还是世界观上的，从否定的方面来看，他们对人格的处理却是一致的：这就是他们不再提出‘一种个人的存在’问题”。[35]

与传统的主体性不同，《存在与时间》所提出的此在具有一种渗透力和离心力的特征。如前所述，该书集中研究的是存在问题，而此在则是这一问题的寄居地和探询主体(agency)。与此相应的是，人的实存——它远不只是指称着一种世俗的和常识性的实体——具有深究存在和关心存在的出神之能。在我们

---

[35] 同上书，第73页。关于胡塞尔意识或精神的概念，比较他在《危机》中的评论：“精神，的确只有精神，作为自在和自为的实体存在，是自给自足的；在这种自给自足中，也只有以这种方式，它才能真正理性地、真实地、从头开始地科学地对待……只有在精神从它天真的外部方位回到它自身、保持和自身在一起以及纯粹和自身在一起的时候，它才能充分得到自己。”见《欧洲科学的危机》，第297页。

把自我和自我性归诸于实存这一范围内，我们不得不用同样的方式把这些术语重新解释为关心的属性。用海德格尔的话来说："如果自我性属于此在的主要特性——然而，此在的'本质'却寄居在它的实存之中——那么我们就必须在一种实存的意义上来解释自我和自我性"。诚如他所补充的，自我性不是一种纯粹的副产品，在本质上它是实存关心的同义语。事实上，"它自身所包含的已经是自我的现象"，结论是："'自我关心'或'关心自我'所表达的，似乎是一种同语反复"。应该注意的是，此在的关心不仅直接指向一般的存在，而且指向所有实体性现象的意义和存在——而首先的和最至要的是指向实存本身的意义。然而，因为实体性现象镶嵌在某一世界的情景关联之中，所以对它们的存在的关心得以对这种情景关联的一种基本注意为先决前提，这种关心不单要通过一种关心与世界的并举，而且也要通过一种内在的世界性或此在的世界涉牵性〔来实现〕。在世的存在这一术语中反映了自我与世界的这种亲密的相互渗透性。海德格尔观察到，"'我'这一术语实际上指的是这样一种实体，即某个人乃是一种'在世的存在'。"然而，"已在世的存在(being-already-in-a-world)也就是就近随手把握事物的在世存在(being-close-to-ready-to-hand-things-in-the-world)，而这种接近准备去把握事物的在世存在又意味着超自身之前的存在(being-ahead-of-oneself)。'我'这个词表示这样一种实体，存在本身的存在之存在因为它而处于争论之中。这个'我'是一种关心的表达——尽管这种表达最初并一般都倾向于采取'逃避的'我谈论繁杂的日常事务这一形式"。㊱

60

㊱　海德格尔：《存在与时间》，第365—366，369页。在同一语境中，海德格尔警告人们当心把自我当作新的基础或先决前提来替代主体性的引诱："从自我既不能在本体意义上来自自我物质，也不能来自'主体'，而是相反，每天的、难以捉摸的我-谈论不得不在存在的真正潜在性背景上去理解这一

海德格尔与主体性的分道扬镳，在《存在与时间》一书中与我们的研究最有直接关联的那一部分也可以找到证据：这一章把"'在世的存在'作为共在和自我存在"来处理。该章的首节便集中研究了关于此在之'名'(who)的实存性问题。海德格尔指出，人们之所以普遍以一种自我学方式来解决这一问题，很大程度上是由于日常'我谈论'("I-talk")的普泛性：这个'名'似乎是指一个自我，一个'主体'，或者是一个'自己'。在这种意义上，'名'者指的是在经验的流动和各种行为样式中保持其同一性的实体，也是使它自身与这种流动相联系、并使它自身趋向于这种流动的实体。"他补充道，偏离这一概念，就是僭越常识和"彻底方法论的规则"；因为，"有什么比自我的既定性更毋庸置疑呢？难道这种既定性在其原初的论证中没有提示出可供遵循的恰当程序吗？即是说，难道它没有提示把一切可以既定的其他东西——不仅是这个'世界'的既定性，而且也包括他人自我之实存的既定性——统统加上括弧或置之不理的恰当程序吗？"根据《存在与时间》的观点，我们不能把关于实体性现象的常识概念、包括关于自我的常识概念看作是自明性的；本体论的分析不得不小心翼翼地处理这类概念，最好也只能把它们作为"某种在实际现象情景关联中显现为其对立面的那些东西的速记标签"来处理。与61从自我学前提出发的观点相反，按海德格尔的判断，"名"的问题需要从此在的视角出发来加以探讨，它生长出一种共在或与他的存在(being-with-others)的初始意义："对在世存在的解释已经表明，我们不可能找到作为一种出发点或作为一种既定实体的无世界的纯粹主体。同样，我们也不能把自我作为一种没有

情形来看，我们不应该得出结论，认为自我便是所关切的、永远特定的研究课题。自我性仅仅能够在对存在的自我之真实潜在性中，才会根据经验来发现和掌握，就是说，在所关心的此在的存在之真实性中发现和掌握。"

他人的原则既定的孤立自我来处理”。[37]

尽管海德格尔对主体性的批判卓越而有力，但却往往为《存在与时间》一书的评论家们所低估。尽管他强调关心和共现在是在世存在的内在属性，但绝大多数评论者们却从自我学意义上来解释此在，而且把海德格尔的全部论点视为胡塞尔现象学、特别是他的交互主体性理论的一种存在主义运用。这种解释方式是由《存在与时间》一书的最初表象所引起的。在1928年出版的一部名为《现时代》的著作中，德国哲学家埃伯哈德·格赖斯巴哈(Eberhard Grisebach)详细分析了胡塞尔的论点与海德格尔的论点之间的亲缘关系。他断定，两位思想家最终所关注的都是主体性或自我性，尽管胡塞尔的思想集中于一般逻辑的自我，而海德格尔则信赖于一种“从本体论意义和实存意义上解释的自我”；在这两种情形中，对自我性的强调同样都蕴含着一种对主体性的人的计划的强烈迷恋——只是在一种情形中，这种主体性的人的谋划被表述为意向性构成，而在另一种情形中却以实存性谋划来表达之。因此，从现象学到实存分析的演变仅仅包含了一种细微的重新阐述：“尽管存在一种方法论上的改变，但一切在根本上依旧是相同的：自我居于他的世界的中心，而他的世界即是他与他自己相联系并按其想象塑造的世界。”格赖斯巴哈并没有完全忽略在《存在与时间》中存在问题所占据的中心位置。然而，由于他在一种由思想所直观或为思想所仿造的纯粹本质意义上来解释存在，因而把存在问题视为该书主观主

---

[37] 同上书，第150—152页。我们应该注意到，海德格尔并不完全拒绝把自我的常识性概念作为探求的某个出发点来看待这一作法；他同意，这种处理在它自己有限的领域中，为自我学的现象学提供了基础(第151页)：“也许这种特定性(或更确切地说“既定性”)包含在简单的、形式的自我意识中，这一点确实明显。这种洞察力甚至会给自律的现象学之疑难提供通道，这种疑难在‘意识的形式现象学’范围内有着根本的意义。”

义延伸的一种确证，而不是对主观主义延伸的一种反驳。由于海德格尔的主体论专注于把握“无限的纯粹本质之圈中的实在”，所以被说成是映象现象学的一个分支，最终也是主观唯心主义的一个分支；由于局限于“为自我性及其各种自我性范畴所支配的领域”之内，所以他对此在的分析无法洞见非主体性的存在和实在，包括真正的共在或同类人相互作用的领域。[38]

格赖斯巴哈的著作发表的同年，海德格尔的弟子和合作者卡尔·洛维思(Karl Löwith)仔细研究了共在这一特殊问题。尽管洛维思是从不同的前提着手研究的，但他的论文——《同类人角色中的个体》——与格赖斯巴哈的论点是一致的：即认为《存在与时间》一书的观点基本上是自我学的和自我中心论的。洛维思的主要批评之一，是认为海德格尔的全部表述中，仍把共在置于从属性的地位：在此在与世界的关系中，人的相互作用的意义相对地也就无足轻重了(依我所见，这种指责并没有真正理解世界这一术语的本体论特征)。根据洛维思的观点来看，海德格尔对这一问题的草率处理并非偶然，而是直接从他的人的实存概念、特别是他对此在之我属性(mineness)的假设而开始造成的，在洛维思看来，此在这一概念只是自我中心论和原子论个体主义的同义语。仅仅是由于滑入非本真性，个体才能逃避其孤独；在这种样式中人的实存才有一种逻辑的推理：即有一种非本真类型的共在或共处：这就是“他们”(众人)的共处，而在这里，个体被淹没在社会隐匿之内，飘摇于公共舆论之中。与此相

[38] 见格赖斯巴哈，《当代唯一批判的伦理学》(哈尔，聂梅耶尔，1928年)，第51，77，94，131页。他补充道(第512页，注)：“存在的问题”，仅仅是在“在先而清楚的结果之基础上表述的。这种结果赞成思维的封闭系统，赞成自我反思的和结构的自我性，并因此而赞成由人道主义所解释的‘人’。”与传统的形而上学和主体性的遗产形成对照，格赖斯巴哈主张来个根本的逆转，旨在通过耐心听取和认真(Hörigkeit)的态度来取代基本的人类之介入——这些概念与海德格尔的观点并无差异。

对，本真的此在却意味着一种经过深思熟虑而培植起来的孤独和非牵涉性。洛维思发现，解放的焦虑这一观念——海德格尔曾用这一观念来刻画本真存在和共在的特征——具有双重缺陷。他指出，由于既定了此在的“我属性”，他人的解放仅仅是指称着对某个人自己的自由观的一种强迫要求，因而它不过是一种巧妙的操纵形式；与此同时，由于自由的自我封闭，解放的努力不过是使某人的生活与他人分离开来而已。然而，操纵和分离与真正的人的相互作用、特别是与一种亲密的“我-你”关系是水火不相容的。㊴

许多著作家们在进行一些轻描淡写的修饰之后，又紧接着重复了格赖斯巴哈和洛维思的论点。㊵在前面所提及的托尼逊的著作中，托尼逊就把海德格尔的社会本体论或共在概念描述为“胡塞尔先验交互主体性理论的一种修饰了的重述”。依照他的判断，这两位思想家之间的主要差别源自海德格尔的在世存在概念，因而也就是源自他对世俗存在和“具体的人的存在”的集中研究，这一点与胡塞尔强调认识论上的主体性形成了对照。与胡塞尔系统的自我学相比较，我们也可以在此在与共在的密切联系中发现其它一些别具一格的特性，而且也可以在海德格尔见解的实践内涵而不是其严格的认知-理论性内涵中，发现这些不同特性。托尼逊观察到：“通过探究认知性的知觉真理背后的东西，海德格尔探索了通过实践的牵涉性来发现或敞开世界

㊴ 洛维思：《个体在同类中的作用》(慕尼黑，德莱·马斯根出版社，1928年)，尤其是第79—82页。要知对这部论著的评论，可比较古尔维施的《同类在世界环境的汇合》，142—143页，以及托尼逊的《他人》，第413—439页。

㊵ 例如，见宾斯万格尔：《基本形式与人类此在的认识》(苏黎世：马格思·聂汉斯，1953年)；布伯：《人与人之间》(伦敦，洛特利几与基冈·保罗，1947年)，尤其是第163—181页。

性实体的问题"。[41] 然而，尽管存有这些差别，托尼逊仍坚持认为这两种探讨方法在本质上是具有连续性的；在他看来，尽管海德格尔使用的术语较少抽象性，但海德格尔对共在的分析"只是在一种新的——即在一种存在的——层次上重复了胡塞尔的交互主体性理论"。这种基本的一致性为《存在与时间》一书中的存在问题的首要性所加强，而没有受到挑战。与格赖斯巴哈一样，托尼逊把这种存在问题视为映象现象的一种变异，而把作为探询主体的此在的特征化，视为对意识构成性作用的一种重新阐述。他认为，这种联系(linkage)在"作为'谋划'的此在之本体论结构"中表现得尤其明显。他写道：海德格尔对共在的考察并没有"超出"胡塞尔的观点，因为它是"通过其先验性的哲学概念、通过它对'谋划'的依赖性"来说明共在的，而这种谋划则"被理解为世界的先验性构成"。[42]

托尼逊的评论是通过探索各种有关人的相互作用的解释之间所假定的诸种平行状况，来证实哲学的趋同现象这一主题。他所引来证明这一主题的一个主要证据是：海德格尔关于存在遭遇的思想——也就是此在与共此在(co-Dasien)的遭遇——与胡塞尔关于自我与另一个我之间关系的观点有着一种亲缘关系。托尼逊按照洛维思的方式，批评海德格尔忽视了直接的个人间联系(interpersonal contact)，强调了共存的世界性的和准

[41] 托尼逊：《他人》，第166页。该陈述出现在这一整段中："胡塞尔坚持传之久远、德高望重的思想家之传统，对这些思想家来说，真理出现在直观的洞察之中，出现在理论认知的沉思之凝视里面。通过对比，探索洞察的认知真理之下的东西，海德格尔通过实际牵涉探索了尘世实体的发现或显露。这样，对人类同胞的'理解'——在此在对这类存在的开放性中所隐含的——并不完全是从认知上得到的知识，而是人的担心或'焦虑'的显露——一种可以在本质上不同于对物的'关切'，但又和后者有共同实际牵涉之内涵的忧虑。"

[42] 同上书，第160—161，167页。

外在性的先决条件，这种强调不过是胡塞尔向现在理论的复制而已。正如在胡塞尔那里交互主体性的移情依赖于身体的向现在过程和联想的修补一样——他指出——《存在与时间》也把存在的遭遇描述为非个人性事件的附属品、特别是实践的附属品，日常生活只涉及“随手的”事情，或者说只涉及“具体器具”。除了他们两者都共同否定直接性之外——“在所有亲缘关系中最为关键的一点是”，海德格尔的思想重复了胡塞尔的分析步骤：这就是从自然态度和自然的我们-团体概念，再到先验自我和单子团体的层次。特别是，托尼逊把海德格尔对本真与非本真之间的区分描绘成是对加括弧或还原的现象学方法的一种经过修缮了的具体贯彻。他说：“把此在分成本真与非本真‘存在样式’的作法，是在存在-本体论的层面上重复了〔胡塞尔〕对原初自我与自然自我之间的先验-自我论的两分法。和自然的自我一样（或者说和自然态度的自我一样），非本真的自我性是伪装着的——用胡塞尔的术语来说，是为其‘在世界中的失落’所掩盖着的。因为当本真的此在真正地把握和制作自我时，日常存在的自我却被称之为‘非本真的’，因为日常的此在观察自身时不是自律性的，而是从世界的制高点来看的”。㊸

在托尼逊的描述中，交互主体性及与他的存在都被限制在自然的或非本真的经验领域，而自我反省和本真的此在则是孤独的冒险。他写道，正如《存在与时间》一书所描写的那样，本真是一种属性，尽管它是一种胚胎式的自我，但最多也不能成为一种独立的自我，而只是一种无差别性复合或被称之为“他们”（众人）的集合构造；置于这种构造层次之中，日常的实际存在也就显露为相互交换的存在、或者是“置于他人之中的存在”。尽管我 64

㊸ 同上书，第171、174页。

们可以在海德格尔对日常生活的处理中，察觉到某种矛盾心理——日常生活这一术语有时候似乎是表示非本真性，而有时候又表示一种中性的（却是前反省的）在世存在的样式——托尼逊肯定地选择了前一种意思，并因此来巩固他的解释的那种两分法图式。与“他们”的匿名特征相对照，在他看来，本真性的培养包括一个个体化或孤独化和“在某种意义上是一种先验的还原”之过程。如同他所写的那样：“因为非本真性意味着淹没于集体性之中，此在只有通过从他人领域中或通过‘个体化’的自我解放才能成为本真的”。他补充道，本真性的自我学结构为解放的焦虑所强化，我们可以把它定义为对他人之存在的认识，或者定义为让他人之此在去存在（seinlassen）的意愿。由于把这种焦虑解释成一种扩展，所以，本真的共在——就这一术语在海德格尔的分析中才有意义这一范围而言——最多也只是意味着各种原子论式的单子的并列，这又使人们回想起胡塞尔的先验团体：“当‘让……存在’（let-be）的态度在肯定的意义上意味着对他人自律的认识时，在否定的意义上，它却表示着对一切他人与我之间的直接联系的消解。只有通过把他人从我身上解放出来后，这种焦虑才能够解放他人的自我性”。[44]

---

[44] 同上书，第173，176，179，182—183页。据我所知，唯一详细的、在英语中对共存的考察是古尔德未发表的博士论文，题为《本真性和与他的存在：对海德格尔〈存在与时间〉的批判》（耶鲁大学，1971年）。这篇学位论文没有提到索尔尼，但基本上认可了后者的阐释，尤其是关于孤独的本真性和非本真的与他存在（在“那个他们”的支配之下），按照古尔德的观点，海德格尔的《存在与时间》遭到明显的矛盾或变换无常的损毁：即通过把共在描述为此在的结构属性，以及同时又把它诋毁为欠缺的或非本真的经验样式。她在她的学位论文的总结部分写道，“在我们的阐释里，本真性是作为基本上‘非关联的’东西而被显露出来的；在达到总体性的当中，此在给个体化了，而它和其它东西的关系则‘舍弃了’它。我认为，这种存在与时间的基本立场是与海德格尔的另一声称不一致的：即此在总是与他的存在。这表明海德格尔对此在的理解包含着不一致性。”

五、海德格尔与共在

在这一点上，我们似乎可以对《存在与时间》一书作更深入的考察，以弄清该书是否维持了——也许还是要求作出——一种不同的非自我学解释。海德格尔的这种努力由于该书中的一些自相矛盾的地方和偶尔使用一些准自我学的术语而变得复杂化了——这些术语包括象我属性、此在的结构属性、或者是非相关性和个体化、以及本真存在等商标一类的概念。然而，要了解海德格尔对主体性的批判，我们就得在这样一种意义上来理解这些术语，这种意义与习惯上的"我-谈论"是大相径庭的。按照托尼逊的批判性评论，首先需要考察的一点，是假定的身体的向现在与海德格尔对存在遭遇的描述之间的平行——如果这种平行是有效的，那么它就会使共在最终依赖于移情作用和从自我转换成为另一个我的经验。尽管托尼逊是从正确的观察开始的，但在我看来，他对这一方面的论证是错误的。无可否认，海德格尔对遭遇的描写具有一种强烈的世界性和实践性特征，因为他把人的关系描述为被缠绕于而又产生于日常事务和对具体器具的实践处理。在涉及"他人的共现在和日常共在"的那一节里，这一点表现得非常明显。海德格尔观察到，对诸如手工艺人的工作世界一类的直接生活情景的分析，揭示出他人是我们在工作的联结中首先遭遇到的；更准确地说："我们在工作操作具体设备的同时，也就遭遇到这种'工作'必定为之服务的他人。存在的样式或手边器具的意义都意味着一种基本的关涉，即诉诸于一些可能的使用者或穿戴者，也就是说，它要'象一只手套那样适合于'他们。"诚如他所补充的："此在在其所为、所需、所望、所用中首先发现了它自己——这也就是说，此在在生活情景的随手

触及的东西中首先发现了它自己，这些东西是我们注意和‘关注’的直接目标。”同样，“‘被遭遇到的’他人，在手边的器具情景中也不全是向现在的，或者是在思想中附加的在经验意义上既定的客体；而无宁是，我们在世界中所发现的‘东西’都是为他人所掌握的——而从一开始起，这个世界也是我的世界”。⑮

很清楚，托尼逊关于遭遇的世界性或中介化特征的主张是有效的；然而，在这种情形中，中介化与胡塞尔的交互主体性概念完全不符。正如前面的引证所表明的那样，海德格尔所描述的生活情景并不是指一排面对着某一主体的客体，或者是在思想中附加于生活情景之上的人类主体。与胡塞尔的身体概念不同，随手可及的器具并不是某一自我或某一精神实体的外在封闭物；作为必然的结果，同类人一开始就不能设想为通过类比转换而将精神生活强加于其上的肉身客体。与传统的主客体和灵与肉的两分法不同，海德格尔的此在是为世界和他人内在性地渗透了的此在。换句话来说，此在是前自我学的，在此意义上，它高于并绕过了习惯上的两分法；同时，它也是前认知性的，因为它首先意味着实践的关注。海德格尔有力地反复重申了这一方面，他说：“这个世界的世界性结构蕴涵着，他人首先并不是作为自由漂浮的主体或与其它客体并列的自我而被既定的，而是在他们不同的世界性地位上，他们显露于随手可及的生活情景之中。”海德格尔对此在的说明还有一些额外的推论，我们应该简单地提及一下这些推论。首先，对世界性的强调意味着：遭遇不是一种内在的过程或精神合并（这一涵义也表现在舍勒和洛维思的观点之中）；通过将共在与实践工作联接起来，《存在与时

66

⑮ 海德格尔：《存在与时间》，第153—155页。

间》采取了一种反唯心主义的立场——也采取了一种反思辨性唯物主义的立场。其次，由于确定了存在的前自我学特征，与手边的器具之牵涉和工具性的劳动并不是同义的，这种牵涉也不同于一种按照自我中心(或人类中心)的计划来制造世界的活动；相反，人与器具都是一种更广大的生活情景的因素，这一生活情景塑造着使用者及与其类似的用具。㊻

对胡塞尔与海德格尔之间分离的说明，不能限于日常工作境况这一方面；只有当我们以人类存在为重而对人类存在予以更充分地考虑时，也就是说只有当我们明确地研究共在这一问题时，才会看到这种分离。在这一点上，向现在和移情作用的重要性甚至是首要性的，乍一看来似乎无可争辩，正如海德格尔所承认的那样，这些程序乃是合理理解同类人的先决前提。他写道：对他人予以主题化的关注，"便能很好地显露出关于理解'他人之精神生活'的理论探讨的中心趣旨和首要问题，而且这种特殊的相协调的相互作用样式，往往被解释成为构成共在(或向他的存在"being-toward-others")并给共在提供可能性的根本源泉。我们把这种关注叫做'移情'(不是很贴切)，因此要求它提供一座本体论的桥梁，仿佛是提供一座从某人自己的主体性——这种主体性仅仅是预先既定的或最初是有效的——从一开始就被包藏的另一个我的本体论桥梁"。当然，如果某人的自我

㊻ 同上书，第160页。根据现成特征的参考语境上，亦可比较第95—122页，尤其是这样一段评论(第101页)：它指出，特征的存在方式"切勿被当作是纯粹阐释的事——就象现成的'方面'是附加于经验的'实体'，或似乎主要特定的物质仅仅'带上主观色彩'那样。"顺便提一句，海德格尔对实际牵涉的强调，并不意味着对武断的或主观的行为予以赞同。他写道(第99页)，"实践在盲目性或缺乏远见的意义上并非就是非理论的。它与理论的差异并不仅仅在于它在一种情形下，重点放在观察上，而在另一种情形下则放在行动上这一事实，或行为为了得到指导或导向而运用理论的洞察力；相反，实践具有它自己的远见，就象观察原本起自于实际关心一样。"

并不一定与另一个自我相联系的话，那么这座桥梁也就不可能靠自我学的自我反省和自我关涉架设起来。因此，移情是作为自我与它自己的关系之伸展而显露的："进入他人与把自我的趋向一种另一个我的自我关涉之谋划是相互吻合的：他人是这种自我的一个复制品。"根据海德格尔的观点来看，整个这些论证——尽管表面上真实可信——基本上都是不能成立的。依他所见，自我的自我关涉不是此在与他人关系的复制品，也不是对此在与他人关系的替换。更重要的是，对移情的强调包括着一种优先性的反转：它不是作为一种源泉而起作用的，相反，对它的理解已在此在的在世存在及其关心的结构性质中预示到了。用海德格尔的话说："移情并不构成共在，相反移情的产生是以共在为基础的，并且是由于共在之缺乏性样式的优越性而使移情显得尤其急迫的。"⑰

87 对"共在的缺乏性样式"的涉及，又表明了我们在前面的讨论中反复触及的那个领域：即非本真经验或"他们"（众人）的领域。托尼逊的评论在描述性意义上也是准确的，但是他的结论却是错误的。正如《存在与时间》一书所描述的那样，非本真性指的是一种无差别的、准集体性生活形式的普遍化，在这里，此在显现为可以相互交换的和"在他人之中的某人"；"他们"这一概念是对"关于日常存在之'名'的问题"的回答。然而，我们更需要考虑的是"他们"的本体论特性，而不是其实体的或经验的特性。"他们"这一术语，意味着一种本体论的存在状态、一种此在的在世存在的样式，而不是一种主体的派生（即在一种个体集

⑰ 同上书，第161—162页。如他在另一处所写的那样（第156页）："甚至在他物的此在，可以说是，研究的主题之时，他们也并不使之对立而成为特定的自我-物质（或人-物）；相反，我们碰到它们'在起作用'，即是说，它们主要是其在世的存在……他人遇到的是他在世界上的共在。"

合或一种"大写主体"意义上主体的派生)，也不是一种把个体置于其中的经验集体性。作为一种存在状态，非本真的共在具有其自己的类型和人的关心或焦虑类型之独特特征。因为同类人一开始就在随手可及的事务中遭遇，而且也因为对手边器具的注意乃是关注的标志，日常的共在最初的焦虑的关注或关注的焦虑所标明。在这种情景性关心与更为真实的焦虑描述之间，海德格尔勾勒了各种注意形式的一个大致范围，他把这些注意形式的绝大部分都描绘为普遍流行于日常存在之中的焦虑的缺乏样式。他如是写道："为他的和反他的存在、或者无他人和回避他人的存在、以及'无关乎'他人的存在——这些都是可能的焦虑方式；很清楚，后面的这些缺乏和冷漠的样式都是日常共在或平常共在的特征所在。"《存在与时间》指出了这种类型的缺乏内涵，即令是在人类间本身的层次上，即在那种"管理的焦虑"中，此在也通过这种"管理的焦虑"来接受和操纵他人的关心，而这一般说来都蕴涵着支配。[48]

托尼逊和其他评论家们所忽视的是，关心与焦虑在它们的不同形式上并不是意向性或"心灵状态"的同义语，而毋宁是此在的结构属性和人类相互作用的多样性样式。非本真的存在不仅仅只是对一种被包裹着的或胚胎形的主体性的外观；同样，关心的"缺乏样式"也不只是指一种缺乏性的个体性，而是指在世存在的一种缺乏性方式。用海德格尔的话来说，非本真的存在往往是"从世界的制高点"来看它自身，这就是说从随手可及的事务与被设想为"他们"的他人之视角上来看待它自身。在这种状态中所缺少的，不只是意识，而且还有存在的问题；即是说，这

---

[48] 同上书，第158，161，166页。海德格尔强调指出(158页)："通过这样的焦虑，他人可能成为依赖的或支配的牺牲品，哪怕这种支配是悄悄地运用而对他保密的。"

种状态缺少对此在与世界与他人之恰当关系的探讨。顺便指出，我们不应该把这种缺少解释成一种完全的分裂。海德格尔观察到，日常的存在“并不意味着一种此在事实性的缩减或减免，这与把‘他们’定义为与虚无相当的‘无人’(no-man)几乎完全不同；相反，‘他们’是一种存在属性，作为一种原初现象，‘他们’属于此在的肯定结构”。在解释这一陈述时，人们可能会说，尽管日常存在正规说来是非本真的，但它不仅是一种需要补救的缺乏，而且也是一种在世存在的样式。这样一来，它便含蓄地面对存在而开放着，因而至少包含着对本真共在的预制。总之，趋向本真并不意味着使自我学的孤独从隐匿状态中脱胎而生：“本真的自我性并不在于主体性与‘他们’分离开来的一种例外状态；相反，它是对被考虑为一种存在结构的‘他们’的一种存在限制。本真地存在着的自我之自我性最终必定为一条鸿沟而与在其经验流动中维持自身的自我之同一性分离开来。”[49]

在我看来，我们可以并应该按照这些格言来考察海德格尔的与本真性有关的整个论点。这一点也适合于对解放性焦虑的评论，甚至也适合于对趋向死亡的存在(being-toward-death)的评论，趋向死亡的存在大概是《存在与时间》一书中最为难懂的一部分。解放的焦虑——亦称为参与性解放的焦虑——是在《存在与时间》一书描述不同类型的关心那一节中谈到的，海德格尔把它作为管理性焦虑的对立面提出来。他写道：与后者的操纵性冲动(thrust)截然相反，“存在着这样一种焦虑的可能性，这种焦虑甚至并没有把他人作为其存在之实存的潜在性中预制着他的存在而予以置换——它不是为了不去‘关心’他，而是为了用一种真诚的形式把‘关心’归还于他。这就是说，由于

[49] 同上书，第166—168页。

包含着本真关心的尺度，他所关注的是他人存在本身，而不只是各种事务，所以 这类焦虑帮助他人在其关心中成为对自己透明的存在，并因此而成为自由的。"如果说，其他形式的焦虑表现着缺乏性或剥削性的人类相互作用样式的特征的话，那么解放性的焦虑则是在毫无自我中心论的妒忌和压迫的情况下，与真正的共在相联系着的："这样一种本真的团体使合理的现实主义或对存在的尊重（"Sachlichkeit"）成为可能，使人在为自身的自由中使他人也获得了自由"。[50] 显而易见，海德格尔的观察，带有着重要的规范意蕴；事实上，依我所见，他的本真存在和共在的概念可以视为对传统的善的生活概念的重新阐述，特别是对康德的目的王国之假设的一种重新阐述。与后者的原则相比较，海德格尔的概念不仅具有增进现实主义或具体性的优点，而且也具有更高的道德充分性的优点。尽管这种把他人作为目的而不是作为手段来对待的假设具有反功利的意向，但它却包含着工具主义的痕迹，在此意义上，自我往往起着一种作为他人之手段的作用，而同时他人也作为"为我"或"我的"目的的价值而显现。相反，本真的共存则通过在他人的此在和"存在之潜在性"中、而不是在他们作为道德目的的角色中对他人的尊重而突现出来。

69

在《存在与时间》一书的后面部分，海德格尔更加详细地讨论本真性和真正的共在这一主题，特别是在涉及趋向死亡的存在那几节更为突出。但在这几节中，一些语言却给海德格尔的批评者们提供了口实（ammunition）。下面这段话尤其为这些批评者反复引来作为一种初步唯我论证据："作为此在的目的，死亡乃是此在最深处的可能性——这种可能性是非关系性的、

[50] 同上书，第158—159页。

确定的，同时又是无限定的和不可超越的。”人们把批判的注意力集中在最深处的（或最本我的“ownmost”）和非关系性的这两个术语上面。海德格尔对这些术语的精心论证有助于澄清它们的意义，但有时候却又给不同的争论火上加油。他把死亡解释为最深处的可能性，他写道：“此在沉着地趋向这种可能性，他发现了他存在的最深处的潜在性，在这种潜在性中，此在的存在本身已处于危险之中；在此关头，此在在其不同的和内在的可能性中逃避着‘他们’的限制这一点便显示出来。”海德格尔把死亡的非关系性的性质视为存在的可能性，他补充道：“死亡的预期”——这种预期蕴含在趋向死亡的存在之中——“教导此在懂得了存在的潜在性，在这种存在的潜在性中，此在必须单独肩负起他自己的处于危险之中的内在存在。死亡不只是模糊地‘属于’人的此在，而是以一种个体的方式要求归于人的此在。死亡的非关系性特点——人们在预期中经验到这种特点——使此在个体化，并把此在抛回它自身。这种个体化是一种泄露存在之所在地（也即是此在之“此”）的样式——它使人们清楚地看到：日常关注和每一种与他人的共在中的所有牵涉，注定会使我们遭到失败，因为在这些牵涉中，我们存在的最深处的潜在性已处在危险之中”。[51]

上述这些陈述虽然很难理清，但依我的判断来看，这些陈述也没有给批判者留下多少根据；正如海德格尔所描述的那样，此在的个体性远不是一种自我中心论的个体主义。首先需要说明的是向着本真性的趋向死亡的存在意义何在？尽管死亡被描绘成一种可能性，但死亡决不是一种理论性选择，即不是意识（或一种认知主体性）可能在其它抉择中加以沉思的那种选择。死

70

[51] 同上书，第303、307—308页

亡也不是一种在某一个体可以主动履行一种意向性设计或谋划的意义上的实践可能性。相反，死亡是一种极端的侵略，用海德格尔的话来说，是对人的存在的"要求"，我们可以把它看作是此在之休止和"自我放弃"的最终可能性。因此，趋向死亡的存在有助于达到本真性——它不是通过自我维护或自我封闭来达到本真性的，而是通过出于对存在的一种真诚的关心和对此在的"存在之潜在性"的注意来探出存在的秘密而达到本真性的。正如海德格尔所坚持主张的那样，对死亡的预期具有一种使人谦卑而清醒的作用；通过与其最终可能性的对抗，此在面临着一个完全逃避人的管制、操纵和支配的领域。我们看到："死亡作为一种可能性，没有给此在提供任何可以被'现实化'或可以被履行实施的东西，即便曾经实施过，也没有给此在提供任何此在可能实际成为的东西。相反，死亡是各类人的举动或态度和各种存在样式之不可能性的可能性。"[52]

与这种背景相反对，个体性仅仅意味着：每一个此在都不得不面对他自己的死亡(并因之而度过他自己的生命)，因为死亡是无法转换的。这种环境并不排除真诚的相互作用和真诚的关心。正如趋向死亡的存在不是唯我论的一种保障一样，在同样的层次上，人的相互作用也不是一种单子的集合。死亡的非关系性特点非但远远没有加强个体的孤独，而且防止了各种不合逻辑的论证捷径或过于简单化的观点——诸如那种认为存在的潜在性多少是从日常关注中推导出来的、或者说是主体设计或交互主体性设计的产物的观点。换句话来说，本真的此在并不排除共在，而仅仅是人与人之间相互管制的努力之结果。通过摒绝操纵和统治，真正的焦虑便在一种听任(letting be)之中、

[52] 同上书，第307—308页。

在让他人自己生活和预期他们的死亡之意愿中表现它自己——这种态度远非冷漠的态度。海德格尔在精心论证非关系性这一术语的文字中，强调了本真性与共在之间的这种关联，他说："日常关注的缺乏和人的焦虑，丝毫不意味把这些此在的样式从本真的自我性之中排除出去。作为此在的本质结构，这些样式处于存在之可能性的基本状态之中。只有在此在以这些关注的样式和人人间的焦虑样式使自身主要趋向于它存在的潜在性，而不是趋向于'他们'的可能性这一范围内，此在才是本真的"。[53]

正如海德格尔所描绘的那样，此在的本真性意味着一种不同的社会性样式，这种社会性样式既不同于各种缺乏性的相互作用，也区别于人们在主体性设计（包括一种复数主体的设计）基础上所预言的社会集合体。在解放性焦虑的保护之下，人们就不能通过自我学的构成来接近他人，也不能把他们预先假设为一种"一般自我"的内在组成部分；换言之，在这个层次上，共在既不是指一种主体性的融合，也不是指把此在与此在分离开来的单子论的孤独化，而无宁是一种面对存在问题的相互性意愿。通过对本真性与社会性之间的关系反省，《存在与时间》后一部分观察到：趋向死亡的存在"并不是把此在从其世界中孤立开来、或者把它转换成一种自由飞翔的自我"；这种预期"首先给此在提供了一种'让'共同现在的他人在他们最深处的存在之潜

[53] 同上书，第308页。正如他所补充的（第308—309页）："因其最深层的可能性而自由——来自终结（即死亡）的可能性，而这样便理解为有限的了——此在驱走危险，陷入它自己有限的自我概念之困境，有可能认识不到超过它的他人之存在的可能性，或者它有可能误解这些可能而使自己与之等同——这样便拒绝承认它自己事实上的存在。死亡作为非关系性的可能性而个体化；但是，根据其不可超越的特征（对每个存在来说），它这样做仅仅是为了使得此在成为感觉到他人之存在的潜在性共在。"

在性中'在'（be），并帮助〔他们〕通过预期性解放焦虑来泄露这种潜在性的可能性"。[54]

六、法国现象学

从现象学的奠基时期到法国现象学学派的转折，远不只是一种地区性的改变，尽管法国现象学运动的代表们通过主要立场上的连续性而保持了与他们先驱们的联系，但由于不同的历史经验和理智影响，又使得他们与其先驱分离开来。与早期那些谈论得最多的思想家们具有相对较强的理论癖好和对社会政治缄默不语的状况相比较，法国现象学从一开始便具有一种值得考虑的理智多样性和较强的世界性特点（在一种它对于预社会问题和政治问题的较强意愿这一意义上来说）。法国现象学的一些主要代表力求把胡塞尔的学说与存在主义和黑格尔的观念混合起来，同时也力求把胡塞尔的学说与强大的法国本土的笛卡尔主义遗产结合起来。这种合流并不是偶然的。在这种相互杂交的时期内，法国哲学家们对德国思想的注意力，常常是在遇到海德格尔的《存在与时间》的同时接触到胡塞尔的作品的。这种环境促成了两种见解的一种不安定的共生现象。此外，这些哲学家几乎很难避免强大的黑格尔哲学复活运动的影响，在法国，黑格尔哲学的复活恰好发生在同一个时期——特别是由于黑格尔主义似乎提供了一剂消除现象学对主体性关注中所固有的唯我论危险的解毒良方。[55]其结果是，我们可以一般地把第二次世界大战之前和第二次世界大战期间所出现的法国

[54] 同上书，第344页。

[55] 对黑格尔重新产生的兴趣主要体现在希坡利特的《黑格尔精神现象学的诞生与结构》中（巴黎，年轮出版社，1946年）以及科热夫的《黑格尔阅读导论》中（巴黎，伽利马德，1947年）。

现象学描绘为一种先验的、本体论的和辩证法的混合理论。

然而，这种概略的思想模式并不代表为许多现象学思想家72所一贯享有的那种模糊不清的混合物。在其背景下，我们有可能将形形色色的观点归宗如一，甚至还有可能探究到那种致力于重整法国现象学的各种混杂成份的一种内在趋势。如我所见，可以说法国的现象学和后现象学展示出这样一种发展，这种发展与德国哲学中从先验的分析到存在-本体论的分析运动大致平行，德国哲学的这种运动是：从一种关注先验意识之构成性功能的倾向开始，经过偏离以主体性为中心的一个进步过程，再到一种很容易联想到海德格尔的“西方形而上学的摧毁”的那种准-本体论态势。我们以下的讨论将主要集中于三个人物：让-保尔·萨特、莫里斯·梅劳-庞蒂和雅克斯·德里达。由于德里达的有关观点主要是通过对他的同胞、现象学的一代名家埃曼努尔·莱文勒斯(Emmanuel Levinas)的批判反驳而明确表达出来的，所以我们对后者的论点也将予以简单的注意。依上所述，我们可以将这三位思想家单独排列成一种理论系列，把萨特作为这种非中心论发展的开端，而把德里达作为这种发展阶段的顶点。当然，我们不应该过分夸大不同见解的分离；而且人们将可以明显的看到，交互主体性这一主题仍是各个哲学所关心的共同问题，这些哲学家往往使他们各不相同的探究方法变得模糊不清—他们所关心的共同问题都集中于同性与他性(Sameness and otherness)或内在性与外在性之间的关系。对另一个我的任何处理方式都面临着一个基本的问题：这就是他人怎样才能既变异(alter)又是自我(ego)* ——换句话说，怎样才能把同类人与自我区别开来，因之同类人如何外于自我然而又能与

* “另一个我”为拉丁文“alter ego”，由“变异”与“自我”两个词构成，按本义可译为“变异自我”，但这种译法过于生僻，故通译为“另一个我”。——译者注

自我相比拟?因而又是如何与自我内在地相联系着的?由于法国现象学不断地将这一问题激进化,因之使其作品富于启发性,最终导致了对这一问题所隐含的诸种悖论的进一步揭示。

七、注视与个人间的冲突：萨特

多种思想灵感的合流在萨特的哲学中得到了最好的说明。萨特的早期著作、特别是他论现象学本体论的著作《存在与虚无》,用一种合并的方式把胡塞尔、黑格尔和海德格尔的多种主题混揉在一起,这种合并是想通过萨特理论首创性的综合力量,来逃避折衷主义。战后期间,萨特不断关注于马克思主义辩证法。然而,正如人们通常所观察的(和我打算确证的)那样,他转向马克思主义——同时马克思主义也在进行着有意义的重新调整——并不必然意味他会抛弃早期所受的影响,而只是把它们吸收到一种新的理智共生现象之中。他观点的各式各样的因素在境界和效果上从来都是不相同的。在他早期阶段内——在以下篇幅中,我将首先注意到这一阶段——先验现象学在他思想中的支配地位是不能忽略的。这时候,萨特完全接受了胡塞尔的构成性意识的前提,尽管他对于接受一些传统的现象学探究的工具方法还犹豫不决,诸如加括弧和绝对直观的方法等。在交互主体性领域,他与胡塞尔的主要分歧在于:他用一种存在遭遇(或者说是一种存在层次上的遭遇)来替换胡塞尔的认知性或意向性的-被意向的(noetic-noematic)*方法;然而我们将会清 73

* "noetic-noematic",是胡塞尔直接从希腊文的"思维"或"思想"一词构造而来的专用哲学词汇,因汉语中难以找到相应的词迻译,亦有人采取音译,将"noetic"译为"诺爱西斯的",原意指作为主动性活动的意向;将"noematic"译为"诺爱玛的",原意指作为被动性的意向对象。本书译文的译法主要是为了简明起见,读者应予注意。——译者注

楚地看到，这种改变并没有象人们所设想的那么关键，因为存在仍然固定在主体性之上。这种存在主义必定会模糊萨特与海德格尔的关系：尽管萨特经常参考《存在与时间》一书中的语汇概念，但他（和大量其他解释者一道）却把存在的范畴解释为意识的先验结构，而把此在基本解释为一种主体性的个体谋划。他在吸收黑格尔的学说时，我们也可以看到一种类似的情景：当他把黑格尔的学说作为对自我学的自我封闭的矫正时，却又剥夺了黑格尔辩证法的那种综合力量和作为绝对知识的能力，以便使交互主体性显现为一种自为之间或自为和自在之间的一种冲撞。总体说来，这一期间内，萨特的观点表现出一种“以现象学为基础的本体论”，或者如果人们愿意的话，也可以说他的观点表现出一种带有本体论色彩和辩证法色彩的胡塞尔主义。[illegible]

然而，萨特早期观点与其良师们的观点之间的关系决不只是一种合并关系，在《存在与虚无》一书中，关于为他存在的那一章、特别是在他讨论他人的存在问题时，对他的先驱们的遗产进行了一种探索性的评论。关于胡塞尔，萨特承认他对古典唯心主义者的重大发展，特别是对康德的发展。这些超越表现在：他关于世俗分析层次的各种概念、他关于一种交互单子式的平行论或世俗自我的复合论的假设、以及他关于他人是“一个世界之构成所不可或缺的条件”之论点。然而，对于一切实践目的来说，这些发展却又被胡塞尔把世俗的探讨与先验的探究分离开来的作法，和他在后一个领域里所采取的一种严格认知方法的作法

[illegible] “有着本体论基础的现象学”一语，是克劳斯·哈特曼为了勾勒出萨特早期观点之特征而在他的《萨特的本体论：根据黑格尔的逻辑来研究〈存在与虚无〉》一书中所用的(伊利诺斯州，艾凡斯顿，西北大学出版社，1966年)第30页；但也许倒过来阐述更为恰当。

所抵销了。他的认知方法"在知觉能力上是不同于康德的认知方法的"。萨特写道：交互主体性的试金石并不在于世俗的经验自我联合，相反，"真正的问题乃是经验之外的先验主体的联系问题"。由于依赖于纯粹的意向性的-被意向的程序，胡塞尔实际上堵塞了他自己进入另一个我的通道；由于胡塞尔把存在定义为"一个无限系列的(理智的)能发生实际作用的操作之指示"，他也就"排除了理解他人之多余的世俗存在究竟能够意味着什么这一问题的可能性本身"。要使这些论证程序获得成功，人们就不得不把另一个我理解为"不是我获得的关于他的知识，而是他所获得的关于他自身的知识"——然而，仅以认知的方式是不可能如此的，因为这种理解要求"把我自己与他人内在地同一化"。因此，先验的探究所能企及的，是把他人作为"空洞意向的客体"，作为"在原则上使自身拒斥我们和逃避我们"的人；当胡塞尔指出："'他人'在对我们的具体经验显露时只是一种不在"的时候，他也意识到了这种情况。萨特在这一章里总结道，由于胡塞尔已经把"存在还原为一系列的意义"，所以，"胡塞尔和康德一样，也无法逃避唯我论"。[57]

74

在萨特看来，与胡塞尔的现象学相比较，黑格尔的辩证法具有在一种本体论层面上提出交互主体性问题和设定一种人类内

---

[57] 萨特：《存在与虚无》，巴恩斯译(法文首版，1943年，纽约，哲学图书出版社英文版，1956年)，第233—235页。正如萨特所补充的(第235页)，他原先的企图是通过简单地淘汰胡塞尔的先验自我概念来消除这种结论，而这是不够的，因为抛弃这种概念"对解决他人的存在问题并无一点帮助。即使是在经验的自我之外也没有任何东西不同于那个自我的意识——即没有主体的先验领域——事实仍然是，我肯定他人的存在则需要和要求越出类似的先验领域之世界的存在。因此，逃避唯我论的唯一办法，将会在这里再次证明我的先验意识，其存在正好受到同一类型的其他意识之超世俗存在的影响。"参照萨特：《自我的先验性：一种存在主义的意识理论》，威廉、克尔克·帕特里克合译(纽约，午间出版社，1957年)(本书亦译为《先验的自我》——译者注)。

在的相互独立性的优点。正如黑格尔在其《精神现象学》中描述的那样，另一个我的出现"并不是对世界的构成和我的经验'自我'的构成来说是不可缺少的，而是对于我的作为自我意识的意识存在本身来说是不可缺少的"。根据黑格尔的观点，为了获得自我意识，人类的意识就不得不外在地显现自己并将自己客观化，这一过程必然包括交互主体性的中介，特别是相互性的否定："他人是与我自己一道出现的，因为自我意识是通过对所有他人的排斥而与它自身同一的"。因此，黑格尔"非凡的直觉"就在于：他使"客体我（me）在我的存在中依赖他人"，并假定"他人也渗透到客体我的心脏"。然而，尽管有这些类似的优点，但萨特也发现，黑格尔的辩证法是与其抽象概念性特点和把存在与知识同一化的作法结合在一起的。他的论点忽略了这样一个事实："意识的存在本身"是"独立于知识之外的"，且"意识在被人认识之前已经在此了"——而基尔凯戈尔在很早以前，就已经通过对具体个体的要求的强调而明确表达了这一洞见。萨特将他的批判推而广之，指责黑格尔在认识论和本体论两个领域都犯了双重乐观主义的错误。在认识论上，黑格尔没有看到自为的意识存在之间的冲突，而且自为的意识存在是作为另一我的一种知识对象而出现的；或者是作为一种为他的存在而出现的："在作为客体的他人和作为主体的我之间，和自我意识与对他人的意识之间一样，不存在任何共同的尺度。如果他人首先是我的客体的话，我就无法在他人身上认识我自己；而且我也无法在他的真实存在中——这就是说，无法在他的主体性中来理解他人。"由于黑格尔的思想更多的是一种基本本体论的乐观主义，即是说，由于他的这样一种信念，这种信念是：他可以通过采取一种总体性的观点或绝对知识的观点来超脱意识的复合性，因而使他看不到这种个体的本体论分离。"倘若黑格尔可以维

持这种超脱的实在性，那也只是因为他一开始就已经对自己既定了这种超脱的目标。”[38]

按照萨特的解释，海德格尔的《存在与时间》向本体论和按照一种“存在关系”来认识人的相互作用这一方向迈出了更为坚定的一步。依海德格尔所见，交互主体性是人的此在的一种基本结构的相互关联，所以他把交互主体性视为在世的存在；而且此在和另一个我之间的关系，包含着一种内在相互性和交互独立性——这种交互独立性此时此刻“并不是从一种外在的和黑格尔式的总体主义的观点建立起来的”。然而，萨特在承认《存在与时间》的创新勇气的同时，又在其研究中觉察到了一些最终抵销这些优点的独特之处。在他看来，海德格尔的一个主要缺陷在于他对共在或与在（being-with）的强调，并以此来替代人面对面的遭遇。萨特写道：“与在并不是指相互的认知关系和冲突关系，这些关系更多的是一种人的实在性表现的结果，而不是处在这个世界之中的我的出现的结果；对于这个世界的开拓来说，它所表现的更多的是一种本体论的团结[关系]”。海德格尔认为，团结的这一方面在存在的非本真层次上表现得尤其突出，它本身表现在无差别的主体合并之中，表现在主体对“他们之社会联合”的全身贯注之中；在本真的样式中，我们也可以察觉到这种团结，在这种样式中，趋于死亡的存在（being-onto-death）以一种共同的孤独来联合个体。[39] 依萨特所见，这种对

[38] 萨特：《存在与虚无》，第235—243页。

[39] 同上书，第244—247页。所指的共在与共同性的等同物尤其在这些段落里得到了强调（第246—247页）：“能够最好地象征海德格尔的直觉之经验的形象，并非是冲突的东西，而是全体船员。他人之原先的关系和我的意识并非你和我；而是我们。海德格尔的与在，并非某一个体而对另一个体之清楚明白的观点……而恰恰是全体船员中的一员和他的同伙之共同而缄默的存在，即那种桨的节奏或舵手的规则运动将会使划手们明智起来的存在或通过有待达到共同目标而将使他们明白的那种存在。”

共处性（togetherness）的强调和对人类间对抗的忽略，可以归诸于海德格尔本体论的一种普泛性的认识论倾向：即是说，可以归诸于他对此在的描述，和他把此在的存在关联描述为一种先验意识结构的作法。萨特还指责海德格尔仅仅提供了一种绝对的规定来代替对共在的解释——这一程序使他的本体论近似于"康德式的主体抽象观点"和对这种主体之普遍性力量的抽象观点："说人的实在（即令这种实在是我的人的实在）是通过其本体论结构而成为'所与'（'is-with'）的，也就是说它在本性上是'所与'的，这即是说，它用一种本质的和普遍的能力而成为'所与'的"。更重要的是，把共存在(co-existence)作为此在的一种绝对结构来处理，也就抹煞了另一个我的他性和具体经验到的同类人的独特唯一性："因此，一种本体的、因而也是一种先验的'与在'存在，就使它与一种具体的人的实在的实体性联系成为不可能了，这种具体的人的实在可能产生作为一种绝对超验的自为。而'与在'则被设想为我的存在的一种结构，就象这些论点必定陷入唯我论一样，它也肯定使我孤立起来。"[80]

在尽量吸取其先驱者们犯错误的经验教训之后，萨特设置了一些总体的路标，这些路标必定导向一种充分的人的共存在理论。与黑格尔所采取的整体主义观点或总体主义观点相反，萨特主张："唯一可能的出发点是笛卡尔的我思"或者是"我思的内在性"，假如我们从存在的意义上来解释我思，以便能"按照我的存在"来提出共存在的问题的话；那么"每一个人就必定能够从他自己的内在性出发，重新发现作为一种超越的他人存在，而这种超越规定着这种内在性的存在本身。"这种出发点具有一

[80] 同上书，第247—249页。

种必然逻辑性的分离性和无共同尺度的"意识的复合性"，而这种分离是不能披上"任何逻辑乐观主义或认识论乐观主义"的伪装的。然而，我们也不能把共存在归结为各个实体或封闭式内在性的外在并列；我们不仅不能把另一个我和我思区别开来，而且必须把另一个我与我思内在地连接起来："因此，我们必须要求自为向我们释放出他为；必须要求绝对的内在性将我们抛入绝对的超越性之中"。然而，在此情形中，释放不能是用理智型的认知程序来淹没另一个我，也不能从一种此在的先验结构中推导出另一个我；相反，我们必须采取一种存在遭遇的形式才能找到通道，而这种存在的遭遇使他人的存在具有一种"偶然的和不可还原的事实"之特点。要使另一个我对我们的生活产生意义，这种另一个我——尽管他具有超验的他性——就必须是"一个对我的存在'感兴趣'的自我"，这即是说，他必须是一个"在我的事实性的经验环境中具体地和'实体性地'"影响着我的存在的自我。[61] 由于萨特在其合并式研究中遵循着这些路标，使其探讨方式带有一种彻底化的胡塞尔主义味道：他的存在遭遇的观点重复了——至少是部分地重复了——胡塞尔的"非现象的现象学"(phenomenology of non-phenomena) 或"不在的现象学"(phenomenology of absence)——尽管在这里不在把他人的此在诉诸为在世的存在。除了对不在的重新阐述之外，人们应该注意的是，彻底化包含着内在性与超越性之间的一种新的联系，或者说包含着先验的探究层次与世俗的探究层次之间的新的联系。

人的遭遇的这些假定特征，在萨特对"注视"的分析中得到了说明。正如他所指出的那样，当我在一种既定情景中遇到或

[61] 同上书，第244，250—252页。

77 看到一个同类者的时候，一开始，他只是作为"我的"世界中的其他客体中的一个客体而出现在我面前的。然而，该同类者的"客体性"却非同寻常。如果我想表明：这个他人不只是一件东西或者只是我的想象中的一个虚构物，而是一个"人"的话；那么我就不得不给予他一种特殊的身份：我必须为"一种对他人的基本理解"创造地盘，"在这种理解中，他将不是作为一个客体、而是作为一个'以个人资格出现的现在'而对我显露"。从某种围绕着他人(仍被看作是人的客体)的各客体的会聚中，这种理解首先得到了尝试性的证实，而这种会聚恰恰与"我的"世界的某种离散化形成巧合："这种在我的宇宙中出现在我的宇宙之客体中间的一种分散因素，就是我所说的在我的宇宙中的一个人的出现。"此时此刻，我发现"一个客体已经突然出现，它从我身上偷走了这个世界"；尽管一切仍"各就各位"，并"还在对我存在着"，但是我发现"一个不明的飞翔物已穿越这个世界，并在一种新的客体方向上固定下来"。当然，因为我仍然在注视着他人，所以分解是不完全的；它仅仅"表明着这个世界在其存在的中间有一种流耗的洞穴，而它通过这一洞穴而永恒地流失着"——尽管这种流动和流耗洞穴"都一再被人们重新发现、重新理解并作为一种客体而固定着"。为了充分地洞穿他人的人类性 (humanness)，还必须说明一种新的因素，即他人直接指向我的"注视"："如果我们把作为客体的他人规定为与世界相联系的看着我所看的客体的话；那么我与作为主体的他人之基本联系就必须能够反归于我的为他们所看着的存在之永久可能性。"这种注视意味着一种"他人的彻底转换"，而对这种注视的集中探索，则显露出一种全新的人的遭遇尺度。萨特写道："我称之为'被另一个人所看见的存在'之关系，远远不只是一种由人这个词所意味的关系，它代表着一种不可化约的事实，这一事实既不能从作为客体的

他人之本质中推演出来，也不能从我的作为主体的存在中推演出来。相反，如果作为客体的他人这一概念具有什么意义的话；那么这种意义也只能作为那种原始关系转换和堕落的结果”。他补充说：“‘为他人所看见的存在’是‘看着他人’的真理。”[82]

正如萨特所描写的那样，他人的注视所建立的不仅是人类之间的一种认知联系，而且也是一种存在联系，这种联系并不乏先验的主体性性质，它产生着具体的世界性效果。在指向我的注视中，他人表现出一种直接的世界性现在——当存在置于他的凝视影响之下时，尽管我不能把他设想成一个赋有经验特性的世俗客体，但“他人的注视隐藏着他的双眼，他似乎是在它们（双眼）的前面走着”。同时，我对他人凝视的暴露，决不只是一种边缘性经验，而是一种牵涉着我的此在或在世存在的事件。萨特观察到，如果“受忌妒、好奇或罪恶”的驱使，我偶尔碰巧从一个钥匙眼里窥视到他人，而又为另一个人瞧着我的行动所惊讶，那么我一定会感受到这一点：即“本质的限制出现在我的结构之中”。首先，我事先仅仅作为一种非武断性的或非反省性的意识而存在，而现在我却突然意识到并看到我自己；更准确地说，“我看见我自己乃是因为某人看着我”。而且，此时此刻我并不是用一种随意的方式来察看我自己，而是在本质上作为出现在他人凝视之中的时候，或者是在我是“一个为他的客体”时，来察看我自己的：“这意味着我突然意识到正在逃避着我自己的我自己，但这种意识不是产生在我是我自己的虚无之基础上，而是产生在我拥有外于我自己的基础之上。对于我自己来说，我仅仅是作为他人的一个纯粹参照而存在的。”进而言之，我远

78

[82] 同上书，第253、255—257页。

不是否认他人对我自己的想象,我乐于接受这种想象;在前已引述的例子中,我就是在我为自己感到羞愧时,把我与它同一化的。用萨特的话说,这种羞愧的经验是"对下述事实的认识:即我的确是他人正在注视着和判断着的那个对象";而我的羞愧感则是"一种供认"。通过羞愧,我把我自己与他人对我自己的想象同一化,因此我获得了坚固的特征:与我的原始自由和不可预测性相反,在他人的凝视下,我的"超越"变成了一种纯粹的"被超越的超越",展示着客体"本性"的方面:"我的原始失落便是他人的存在。羞愧——和自豪一样——是对我自身的一种本性的理解,尽管这种本性本身逃避着我而又如此地不可认识。"[63]

他人注视的结果,使我获得了一种为他的存在身份,而我则把这一转变体验为"我自己的各种可能性的凝固化和异化",或者说,是我原始的不确定性的凝固化和异化。在萨特的描述中,自为的存在指称着一种虚无化的超越,或者(用海德格尔的话说)指称着这样一类存在:"这种存在是其所非和非其所是"。在注视的影响下,我的超越性并没有被排除,而是被他人的跨越性计划所统合和吸收:"当然,在我的可能性的非武断意识之样式中,我仍然是我的可能性。但同时,注视却把这些可能性从我身上异化出去"。当我在这种遭遇之前(或从这种遭遇中抽象出来)时,我曾是一种无限敞开着的和难以形容的潜在性,但他人的凝视却授予我一种独特不同的品性和外观:"因而,在我是我的可能性这一范围内,我是我所不是,或不是我所是,而现在我却是某个人了"。而且,我所成为的这个某人,"在这个世界中他逃避着我的范围内,我就是他",这即是说,在他被他人的计划和可能性

79

[63] 同上书,第258、260—263页。

所挪用的范围内，我和他就是一样了。统合于他人的世界，意味着我被置于一种在时空上相互并列的情景之中，或者说被置于一种世俗的境况之中，而对于这种世俗境况的秩序与目的，我是没有予以规定的。萨特写道："由于他人的注视，这种'境况'逃避着我"。用更富于戏剧性的语言来说，"我从此不再是这种境况的主人"。实际上，主人身份已被移交给他人，而我却屈从于他的判断："作为这个世界中一个具有暂时性时空结构的客体，作为世界中一种暂时时空性境况的本质结构，我把我自己交给他人来评价"。因为我不仅要服从他人的评价，而且还要接受并认可他人的评价，而屈服似乎是完全的："因此，被看见的存在将我构成一个无力护卫自由的存在，因为这种自由不是我的自由。正是在这种意义上，我们在我们出现在他人面前这一情况下，就可以把我们自己视为'奴隶'"。⑭

当我通过遭遇而被异化和客体化时，他人却作为一种我所不能把握或不能客体化的超世俗的自由而显现："在注视这一现象中，他人在原则上是不能成为一个客体的"。他人凝视的非世界性特点并不减少其影响的力量；恰恰相反，我确认他人的无能性，证实了他的现在的直接性。萨特写道："在我体验到我自己被注视的情况下，存在着一种为我意识到的超世俗的他人的现在。他人不是作为他'在我的世界之中'来注视我的，而是在他走向我的世界并从他的所有超越性中走向我的时候注视我的"。由于存在于这种注视的符咒之下，"我直接地体验着他人不可理解的主体性，体验着我的存在"。然而，人们应该注意，这种经验涉及一种"不是我的自由"的自由；这即是说，它既不是通过我的身体而被中介化的，也不是代表我的一种理智认知构成结果。对

⑭ 同上书，第263、265—267页。

他人注视的暴露不是我能力的增长，而勿宁是一件遭受损失的事件，由于其种种后果，这种事件是无可否认的。用萨特的话来说："他人是作为一种具体而明确的现在既定给我的，我根本无法从这一现在中推导出我自己，也绝对无法怀疑他。亦不能对它进行客体的现象学还原或者任何其它的'停止判断'（epoché）"。"由他人注视所导致的我的世界的分化，也包含着"我的认识的消解"，因为它是一种我无法从认知意义上理解而只能忍受的发生事件："因此，对我出现的作为一种注视的他人，既不是一种知识，也不是我的存在的一种谋划；既非一种统一化的形式，也不是一个范畴。它就是是，而我无法从我的身上推导出它来"。[65]

然而，他人凝视的奴役并不是绝对的或无可救药的。他人的他性不仅以他通过超越我而把他自己与我区别开来的能力为先决条件，而且也以我躲避他的（潜在）能力为先决条件；在这一范围内，我仍保留着通过将我的注视投向他而重新把握我的自由之能力。"由于我也要对他人的否定承担责任，我可以获得一种明确的自我意识，这就是我自己的责任心"。正如萨特所强调的那样，重新获得我的自由不是一种抽象的决定，而无宁是我在我以前的征服中所体验到的羞愧与畏惧的一种增长；因此，奴役的终结包含着一种冲出畏惧的飞翔："正是通过把我自己推向我的可能性，我将在把我的客体性视为非本质性的程度上逃避畏惧"。我通过拒绝把我自己与他同一化而相助于他人的唯一性，

---

[65] 同上书，第268，270—272页。关于先验的归纳，萨特补充道（第272页），我们不能使他人的注视"陷入现象学'加括弧'的手法之中"。他人不可能加在括弧里，因为作为一种注视他肯定不会属于世界。我们说，我在他人面前感到自我羞愧。现象学的归纳一定会导致排除考虑羞愧的客体，为的是使羞愧出列而处于其绝对主体性之中。但他人并非羞愧的客体；客体是我的动作或我在世界上的情形。只有对它们才能够严格地进行'归纳'"。

在此程度上，他便慢慢地依赖于我的拒绝，并且被统合于我的计划之中："这样，他人便成了我使我自己不是的那种存在，而他的可能性也就是我所拒绝的可能性和我只能沉思的可能性——因而也就成了僵死的可能性。"通过转变为我的世界的一种因素，他人的超越性不再超越于我，而是一种"纯粹被沉思的"或"被超越的超越性"，正如他在世界上的身份只是一种"堕落了的现在"一样。这种堕落甚至还缠绕着他基本的主体性，使它从一种超世俗的自由变成一种世俗性的拥有："从此刻开始，他人便作为一种客体而出现在我面前，他的主体性也成了一种被视作客体的单纯属性"。一俟被客体化，他人"便'拥有'一种象一个有着'一个内核'的空盒一样的主体性；我以这种方式恢复了我自己，因为我不能成为一种客体的客体。"这些改变的结果之一是，我的征服不仅已经停止，而且也让与了支配；因为，他人现在已是"我的各种工具中的一件，它被包括在我给这些工具所强加的秩序之中。"[86]

萨特在其对注视的分析中所描绘的共存在理论，具有许多意蕴，也引起了一些批评性的评论。其中，一种重要的意蕴是，人的遭遇在本质上是对抗性的，这种遭遇只是一种力量斗争的同义语。我的自由的恢复——这是他关于注视描述的结论——并不指一种最后的解决；它只是一种暂时的间歇，而这种间歇在任何时刻都可能是"尚未解决的"。当我把他人作为一个客体来对待时，我对他的认知包括一种对他的逃避性的理解："现在，他人是我使我自己不是的存在，尽管我在这一瞬间消灭了他并逃避了他，但是围绕着他的永久可能性却依旧如故，这种可能性就是

[86] 同上书，第287—289、292页。

他可以使他自己成为他人"；换言之，他仍然拥有一种超越我的自由。萨特写道："因此，作为客体的他人是一种爆炸性的工具，我小心翼翼地掌握着这种工具，因为我预先看到了他周围的那种永久可能性"，这种可能性是，各种环境可能"使他爆炸"，而这种爆炸将使我突然体验到这个世界从我身上飞逝而去，体验到我的存在的异化"。从这种危险看来，"我的持续关切将包含着他人客体性之内的他"，而我与他的关系"在本质上说就是施以各种诡计"，以完成这一目的；但是，"一种代表着他人的注视足以使所有这些图式落空，足以使我更多地体验到他人的变形"。其结果是："我在无法获得对这两种代表他人的存在样式之整体的总体观念的情况下"，或者是"在没有可靠地掌握这两种存在样式之一种的情况下，被迫把变形[样式]诉诸于堕落[样式]，又被迫把堕落[样式]诉诸于变形[样式]，因为每一种存在样式都有其自身的不稳定性，又都有秩序地因另一种存在样式从其毁灭中的复活而坍缩。"正如萨特在另一段话中告诉我们的那样："冲突乃是为他存在的原始意义。"[67]

与这种本质性的冲突紧密相联的是团结或公共的共存在样式的相对无意义性。依萨特的解释来看，把与在解释为一种共处性，也就是把它降低到一种附属的地位。他坚持认为，这种"'我们'（we）的经验"不能构成"一种人的实在的本体论结构"，也不能作为解开人的遭遇之谜的一把钥匙。相反，"这种

[67] 同上书，第296—297，364页。亦比较这些陈述（第408页）："我们永远不能对他人抱持久不变的态度，除非他同时作为主体和客体暴露在我们面前，既作为先验-超越又作为先验-被超越——这在原则上是不可能的。这样不停地从作为注视物变成被注视物，在交替的循环中从一个轮到另一个，不管我们采取什么态度，我们总在与他人的关系中处于不稳定状态。"

'我们'只是某种特殊的经验，这种经验产生于一般为他的存在基础之上的特殊情况之中"；换言之，与他的存在以在这种注视的相互作用中实例化了的为他的存在为先决前提。依萨特所见，由于这种"我们"的派生地位，"我们" 可以在两种方式中来表现它自己：即在作为主体的我们和作为客体的我们之积极意义与消极意义上来表现自己。要解释这种消极的样式，就得把一种额外的因素引入注视的样式之中：这就是第三者的出现，或者说是第三者的作用。在与他人的遭遇中，如果出现了第三者，并"用他的注视包围了我们两个人"，那么我们就会发现，我们自已都被超越、被客体化了；我们的可能性 "由于第三者同样成了僵死的可能性"。此时此刻，我发现"在第三者的世界里，有一种客体性境况形式的存在"，在这种境况中，他人和我 "在相互团结中，是作为相等的结构而出现的"。通过他的注视，第三者把我和他人都转换成"他们"的统合部分："而这种假定的'他们'却通过一种作为其为他意义的主体性而成为'我们'"。在萨特看来，我们-客体的显现包含着一种特别令人悲痛的"羞辱和无能"的体验："一个把他自己作为与别的人一起构成一种我们来体验的人，就会感到他自己已陷入无限的陌生存在之中；他就彻底地异化了，也失去了任何依托" 。萨特用工业劳动者的境况来说明这种状态，在工业劳动中，"当一些人团结协作去生产相同的对象时，他们便把他们自己作为能被第三者理解的人来体验"，而在这里，手工对象的意义本身，便涉及劳动的集体性，同样也涉及一种'我们'。依萨特所见，相同的境况可以产生"阶级意识"，特别是在压迫阶级与被压迫阶级的关系发生尖锐对抗的时候尤其如此。产生这种意识的原因，在很大程度上并不是经验剥夺，而是由于压迫者"作为第三者"的地位："因此，对于他们来说，而且在他们的自由中，被压迫阶级的实在性是将要存在的东西，而他们

82

却用其注视而导致了这个阶级的诞生。"[58]

为了赋予我们-客体以适当的重要性和连惯性，《存在与虚无》一书把我们-客体的相互关联——包括与我们-主体的关联——归结为一种边缘性的角色。当我象大量其他的消费者和旅行者一样，用同样的方式来使用一件手工产品或一种交通工具时，我感到我自己被统合在一种"无差别的"和"无法数计的超越性"之中，这种超越性可以描绘为一种积极的他们样式，或者描绘为一种我们-主体。萨特写道：如果这种无差别的超越性"谋划着它的谋划，而不论这些谋划是什么，只要这种超越性在与所经验到的其他超越性的联系中，把它的谋划作为同样关注着与我的谋划相同一的谋划的真实现在来谋划，"那么我便产生一种"共同超越性的感觉，这种共同超越性指向着一种唯一的目的。而我仅仅是这种目的的一种短暂的特殊化而已"。然而，正如萨特所坚持认为的那样，这种感觉是有限制的。首先，在他看来，这种体验纯粹是"心理学的体验，而不是本体论的体验"；在我的意识中，它是作为一种"主体性的事件"而产生的，但它与"一种真正的自为的统一化"并不相符，或者说并不符合"任何共在"的实际。从心理学意义上讲，"在一种为我所致力于创造的共同节律中"参与他人，极容易诱发这种包含在我们-主体之中的存在感："这正是富有节奏感的士兵队列行进的意义所在；也正是一大帮人有节律地工作的意义所在"。在这些情形中，产生这种感觉的真正动机只不过是"我们的节律"。进而言之，我们-主体的体验不是"对待他人的一种原始态度"。萨特反驳了海德格尔的非本真共在的观点，在这种观点看来，我们一开始就是在与随手

[58] 同上书，第414—415，417—421页。正如萨特所补充的（第421页）："这样，被压迫的阶级在得知压迫阶级拥有团结后，便找到了它自己的团结，而被压迫者中阶级意识的出现与羞于一个我们-客体的假设相符合。"

可及的事物的联系中遭遇他人的；萨特强调指出："为了使客体作为手工化的对象而出现，必须首先以某种其它的方式给定他人[的存在]"。按照他的判断来看，我们-主体的附属特点也是 83 在工业阶级斗争的情景中才表现出来的，因为作为压迫阶级的"资产阶级"，生来就已被原子化了，而且是"无政府主义的"，而被压迫的阶级似乎无法超出乌合行为或群氓心理。因此，无论是主体我们(we)的经验，还是客体我们(us)的经验，都无法改变我在对注视的分析中所获得的那些结论："意识之间的关系本质不是共在，而是冲突"。⑱

如果人们用一种批判的眼光来看，就可以首先观察到，萨特对冲突的强调，似乎与他对传统哲学的二律背反的固执相关连。即便是粗略地流览一下《存在与虚无》，也会发现那种遗传下来的(形而上学的)主客体两分法或意识与其实体性相关物的两分法的广泛影响。尽管萨特竭力想用一种存在本体论的视角，来替换一种理智认知性的视角，但他对遭遇的说明却弥漫着各种认知-认识论的范畴和概念，甚至在他求助于一种存在-实践性的词汇时，其积极的经验样式和消极的经验样式仍然反映着认识者与被认识者之间的对立。在他对我思或自为与自在的区分中，特别是在他对自为存在与为他存在的区分中——前者"为是其所非和非其所是"的存在，后者是一种世俗的某人——这种认识论遗产的影响也是很明显的。同样，在他对作为客体的存在与作为主体的存在之间的划分，和对我们-客体与我们-主体之间

⑱ 同上书，第424—429页。关于阶级斗争，萨特首先把能动的可能性归因于被压迫阶级(第422页)："在某些强有力构成的例子中对'我们'的假设，例如，阶级意识，就不再暗示要通过一种个体的自我性之恢复而使某人自己获得自由的谋划，而是通过将其转变为一个我们-主体而使整个'我们'从客体状态获得自由的谋划。"但这种可能性没有一追到底，超出所指的"暴民心理学"和出现"领袖看护"下的群众之外。

的划分中，这一点也是显而易见的。由于受传统认识论的长期影响，使萨特的表述也无法逃脱早年曾困扰过胡塞尔交互主体性理论的那种窘境：即我怎样才能把他人作为一种在原则上逃避着我的现象来体验并给予他以说明？一些批判者们已经注意到了这种两难困境。诚如一位评论者所陈述的："总体说来，我们可以把萨特的描述视为胡塞尔'向现在'理论的精致化，不同在于，萨特涉及的不是个人间意识建构的连续阶段，而是他人的事实性涌现，假如我们只是设想他们异同的一个方面的话。然而，按照这样一种涌现事件的意义来理解该事件这一事实，似乎要以个人间意义的构成为先决条件，这种构成是从客观的空间和自然到其他个人之可能性的理解的系统化"。⑩

萨特对认识论两分法的执恋，也表现在他把共存在作为一种相互否定和相互排斥的关系来对待这一点上。当然，这种关系决不是与一种外在的实体分离相同义的。在评论另一个我的实质性问题时——即他人是一种"非我自己的自我"——萨特指出，传统的唯心论和实在论观点都一致把为他的存在解释为一种外在的否定或一种外在性的关系，这种建构排除了我在本质上"受到他人的涌现或取消的影响"的存在之可能性。为了纠正这一缺陷，他采取了内在的否定[方式]，根据这种否定，"他人与

⑩ K·哈特曼：《萨特的本体论》，第144页（斜体字为引者所加）。亦比较舒兹的评论："在被注视当中，我由他人-主体变为客体，而完全没有注意他人-主体的主体性。在使他人客体化时，我再次把他人仅仅作为客体而掌握。如果当真，这一切怎么会与我所感受到的他人和他所感受到的我是可相互变换的假设相一致呢？……那么，为什么站在萨特的立场上，我们应该假设他人在行动，他象我一样，有着开放的可能性呢？为什么假设他有自由，会对萨特来说是首要条件呢？我们怎么会理解他人的行动对他——行动者来说——意味着什么呢？……一言以蔽之，我们怎样解释社会行为和社会关系呢？"见《萨特另一个我的理论》，载舒兹的《论文集》，第一卷，《社会现实问题》，纳坦逊编（海牙，尼霍夫，1967年），第200—201页。

我自己之间的区分"，便成了"通过他人来决定我和通过我来决定他人"的区分。然而，这种对内在性的强调，并未排除遭遇的否定性特点——尽管这种否定并不是在认知的意义上产生的，而是通过存在的选择产生的。"为了使一种意识能够不成为他人，因此为了可能存在一个他人"，萨特告诉人们，有两种东西必须要具备，这就是："意识必须不得不是它自身，又必须自发地成为这种非存在（non-being）；意识必须自由地从他人身上解脱出来，并通过把它自身作为一种虚无的选择而把它自身扳开，这种虚无完全不同于他人，因而必须重新统一于'它自身'。""由此推论，我的解脱也有他人的相互性行动"，因为"我使我自己不成为一种正使他自己不是我的存在"。因此，在意识与另一个我之间的遭遇中，各方"都通过否认自己是他人来构成自己"。然而，这种否定的相互性生来就是不稳定的，或者象萨特所承认的那样是自我毁灭性的，因为双方永远也不能在他们的行动中相互认识。随着主体他人的显现，产生了我的异化，我的超越性的恢复又使他人遭受同样的命运："如果他人一开始就是他人，那么在原则上来说，他就不能在我凭以否认成为他的同样的涌现中暴露出来。"在我们的相互选择中，我能够否认的在很大程度上并不是作为客体我的他人，通过相互选择，他维护着他的他性："因此，这个已被异化和拒绝的客体我(me)，同时既是我与他人的结合物，也是我们绝对分离的象征。"[71]

除了相互否定的这种二律背反的特点之外，这种绝对分离

---

[71] 萨特：《存在与虚无》，第230—232，252，283—285页。用K·哈特曼的话说："在萨特看来，在他人中认出我自己是不可能的。在否定他人当中我是我自己。就象我在否定自在的存在时的例子一样，我对他人的关系是排斥的否定……这种主体与客体之间的敌对关系，使得对他人作为主体性的认知通道或在他人中认出自己，成为不可能的敌对关系，这一点组成了萨特的基本信条之一。"《萨特的本体论》，第115—116页。

的方面也使遭遇的内在性主张受到人们的怀疑。在《存在与虚无》这一书中，反复出现着分离这一主题。因此，如前所述，萨特对黑格尔乐观主义的批判，依据于他对本体论的存在分离的忽视。这一主题也赫然耸现在萨特对关于自为之复合性起源的“形而上学的”问题的讨论中。诚如他所指出的那样，就包含在人的遭遇之中的各种相互否定而言，“每一种否定都是一种内在的否定，但它们因此而通过一种无法理解的外在否定而相互分离开来”。复合存在的事实性所产生的，并不是一种自在的存在层次上的实体丛，而是一种外在性的幽灵，这种复合存在并不是各种否定不得不是的存在，然而却是把他们分离开来的存在。在萨特的理论中，这种含义的结果之一，是使遭遇具有一种复杂的内在-外在性特点。一方面，萨特告诉我们：“因为这些否定产生于内在性之中，所以他人和我自己就不能从外部进入对方”；相反，必然“有一种‘我与他’的存在，而这种存在必定是为他的相互性否定”。另一方面，除非内在性与一种黑格尔式的综合或总体性相巧合，否则，人们就不得不把存在的复合性作为一种“纯粹的、不可还原的偶然性”来加以接受。在这方面，只有当为他的存在包含一种不可理解的和外在的非存在时才能存在，这种非存在是任何总体性、甚至是任何精神都无法产生或无法发现的。⑫ 遭遇的这种混合特点也表现在经验的外在样式和内在样式的并列之中。在他人注视的影响下，我被假定为获得了一种外部或一种本性，它与我的超越性的内部相反；同样，由相同的注视所产生的这种客体我，表现为“我的外部存在”(being-outside)。这种外部存在必须被“假定和认作我的外部”，而且与意识的内在

⑫ 萨特：《存在与虚无》，第243，299—301页。萨特总结道（第301页）：“意识的多重性，作为综合而不是作为集合呈现给我们，但这种综合的总体性是无法理解的。”

性相互区别。⑬

在后来的一些著作中，萨特修改了他的共存在理论，尽管他从来都没有抛弃他对个体主体性的依赖，也没有抛弃他对主动与被动、内在与外在的两分法。他在《辩证理性批判》一书中发展了他的观点，所以他后期的观点展示出许多很有意义的革新，同时也展示出各种观点的广泛连续性。和《存在与虚无》相比较，他新研究的重心是人的实践，而不是存在或从存在意义加以解释的我思；而且，他把实践定义为人的目的与物质(matter)之间的密切而辩证的相互改变，和最初固定在人的需要方面的交换。萨特告诉我们："辩证研究的关键发现，是人被物'中介化'和在同样程度上的物被人'中介化'。"在这种联系中，"需要首先是物质存在、人和人为其中一部分的物质集合之间的总体化关系"。⑭与其早期著作离得更远的是，《批判》给考察社会聚合或实践集合留下了更大的余地——尽管这种研究（是一种分析意义上的研究，但不一定是历史意义上的研究）仍然是以个体及其谋划为出发点的。该书的目的，是想通过追溯从个体实践阶段到社会的或共同的实践阶段、或从自然的辩证法到文化的辩证法的人的相互作用，来建立社会生活的可理解性；当个体行为在匮乏和实践-惰性（或被动性的辩证法）的反辩证法中发现其限制时，就会发生从第一个阶段到第二个阶段的过渡。⑮在个体实践的

⑬ 同上书，第263、286页。

⑭ 萨特：《辩证理性批判》，第一卷：《实践的集合理论》，史密斯译(法文首版，1960年；伦敦，NLB，1976年英文版)，第79—80页。

⑮ 同上书，第64—69页。萨特写道(第65页)："既然我们的起点是个体的实践，我们就必须小心地追踪那些阿莉亚顿线索的每一条线索，那些线索从这种实践通向人类整体的各种形式；在每个实例中，我们将不得不决定这些整体的结构，和它们从组成部分中形成的真正方式，以及最后它们对于组成它们的那些部分之总体化行动。但永远也不能足以表明通过个体或相互个体而表现出集合的产生，反之也不会表明组成了集合的个体是怎样通过集合所产生的。因此有必要表明每个实例中这些转变之辩证的可理解性。"

层次上，萨特较新的分析之主要进步在于，这种分析更加具体，并对相互性否定和第三者的作用之间的联系给予了更深入的分析。在社会层次上，萨特——在某种意义上，他重新阐述了托尼斯(Toennis)对社会与团体的区分理论——对两种主要的聚合：集体和群体提供了一种详细的描述，并描述了这两种聚合在其被动性和首创性程度上的差别；萨特承认，这些观点都超出了他早期关于与他存在的讨论，至少就融合群体、真正的我们-主体的可能性而言是如此。

我们可以看到，在《批判》一书中，萨特是把基本的人的关系(或者说是个体相互作用层次上的关系)作为注视样式的一种变异来加以讨论的。在这里，注视被翻译成个体的工作和实践。如前所述，萨特把人的遭遇定义为相互性的否定——更准确地说，是定义为一种双重的内在否定，尽管遭遇的双方都被看作是通过物质而在其行动里中介化了的存在。萨特写道："每一种否定都是一种内在性关系。我这样说的意思是，他人的实在性在它不是我的实在性的情况下，在我的存在深处影响着我。"由于这种相互性的否定和排斥，人的共存在首先就打下了冲突的印迹："在人们没有通过我而成为我和他们自己的客体时，在我的存在没有成为他们的客体时，以及在我的主体性还没有通过他们而获得其作为我的人的客体性之总体化的客观实在性时，要在他们之中存在是不可能的。"当我在我的知觉领域里遭遇到其他个体时，我最初是把他们作为宇宙中的洞穴和"同一世界内有离心力的与分离的'滑溜物'(slips)来体验的"，结果是，"我的真实方面被掠夺了"。同样，当我被另一个人追逐时，他所代表的是"世界的一个流血口，并使我成为他主体性内的一个活生生的客体"；通过使他对我的想象深入人心，我便成了"客体中介"的一部分。应当注意的是，尽管这种相互性否定的内在性，人的遭遇

在基本层次上也决不是一种内在的发生，而无宁是一种混合的发生，因为个体谋划的具体实施与复合行为主体的背景相反对，也与各种物质的束缚背景相反对。萨特告诉我们，这一层次上的辩证法包含着“统一化的实践统一与外在化人类有机体的复数之间的矛盾。这种关系是可以倒转的，而在这种倒转中，复合性的外在性是这一领域的综合统一化的一个条件。”⑱

81

在《批判》一书中，由于相互性与第三者角色之间、或双重关系与三重关系之间那种原始的相互独立性，使个体谋划的辩证法进一步复杂化。根据萨特的新解释，我们只有通过一种第三方的中介，才能把握住作为一种人的连结或综合性联系的相互性否定；然而，从相互性的视角来看，这种综合必定会被视为一种危及遭遇之整体性的干预。萨特告诉我们：“在一种极端的情形中，即当一种关系被困扰于宇宙之中，或者是因为实际上相互联系着的两个个体相互间一无所知时”，我们所要求的这种三人组合“就会因为人们或群体在深思熟虑而具有自我意识地发生相互牴牾或斗争时，使第三方遭到排斥而被破坏。人的中介者就不得不由一种基本关系——这种关系的本质是生活于只有物质而没有任何其它中介的状态——而转变为某种别的东西”。遭遇的双方各自都“生活在缺乏统一性的一种绝对内在性关系之内”，或者说是生活在一种“他永远无法把握其总体性的两重中心的关系之中”；在这一情境中，唯一可能的统一只能来自一种“超越的超中心”，或者是通过一种“由第三方从外部实施的总体化”而

⑱ 同上书，第101—105页（译文稍有改动）。正如萨特所补充的（105页）：“每个中心对他人来说都是处在一段楼梯的某一点上，作为另一个统一。这就是内在性的否定，而不是总体化的否定……处于实践统一层次的双重否定中心的多元性成了辩证运动的多元性，但这种外在性的多元性在其内在性方面的每一辩证过程中都内在化了。”

达到。然而，这种总体化又容易被相互性的构成各方作为虚伪化而予以否定。因此，在萨特看来，人的共存在包含着一种持续不断的双重形成与三重形成之间的异化；与黑格尔的辩证法相反，这种异化只是想达到综合或总体性，但永远也达不到这种目标："这种二元化的秩序建立在一种持续着的总体化基础之上，而这种总体化的建立之日，也即是它的否定之时。"这一背景下的社会生活摇摆于一种实现着的统一与一种消失着的统一之间："无论是相互性，还是三重性关系，都不能实现总体性；它们都是人人间的复合性依附，这种依附使社会保持在一种胶粘状态。"⑺

如前所示，在匮乏的反辩证法给个体实践强加物质必然性或实体性决定的束缚，因而使个体实践淹没于实践-惰性领域这一阶段，个体的相互作用也就达到了它的极限。依萨特所见，这一点已标志着社会生活的开始。他写道："在一种基本的社会层次上"，每个人"都必须意识到，他的存在是一种以将他与其他人联系起来的约束形式而使自身内在化的外部非有机物质性"。⑻

⑺ 同上书，第106，108，111，115页（译文稍有改动）。亦比较这些评论（第108—109页）："如果我试图把自己置于社会界中，我就会在我周围发现各种各样三重性和两重性构成物，其中第一批在不断地瓦解，而第二批则出自一个不断发展的总体化，可以随时将它们自己结合成三位一体……一个二重性构成物，成为人与人的直接关系，成了任何三重性构成物之必要基础；但是反过来，三重性的关系，作为人与人之间的调解，却是一种基础，在此基础上，相互性将它自身作为一种相互的联系来意识。"

⑻ 同上书，第230页。在致力于协调实体的确定与他早期自由理论之间的关系时，他评论道（第227页，注68）："对那些已读过《存在与虚无》的人来说，我能按照实践来描述必要性的基础：正是自为作为动因，首先显示出它自己是惰性的，或至少在'自在'的背景上成为实际上惰性的。我们可以说，这正是因为作为没有组织的组织行为之结构，主要使自为相对于其异化了的程式而成了自在的存在……对人来说，必然性使人相信自己原先不同于某人之存在或在改变性方面有异于他人之存在。"

在他们根植于"非有机物质性"这一意义上，社会的聚合最初显现为各种结构或"实践-惰性领域里的各种存在"；然而，并非所有的聚合都与这一领域保持联系，因为有些聚合成功地剥去了惰性而将各种目标联合起来，从而建立了一种共同的实践。从这一视点来看，社会场合便通过各个不同类型的聚合而集中起来，这种集中有一些是较为主动的，有一些则较有惰性（或较为被动）——前者称之为群体，后者称之为集合体——而且，通过许多相互中介化的形式，这种社会场合也表现出集中的[态势]，尽管一切社会生活最终都服从于这种惰性的牵引力。萨特告诉我们："在群体将自身构成为一种产生并维护着它的集合体之否定的情况下，而且在这种集合体重新出现的情况下——这时候，复杂的历史环境便把群体作为一种没有清理过的人从而加以取消，在极端的情形中，各群体中的被动性往往全部消失（例如，在一个很小的'战斗小组'中，所有成员都生死与共，从不分离），而各集合体也差不多完全重新吸进它们的群体，这时候，我们便可以把各群体与各集合体同一化了"。这两种集合形式都包含着某种个体相互作用的总体化，但只有群体才把这种总体化作为一种积极的目标来追求；在这两种情况底下，聚合的社会性特征是以第三方的同时出现为先决前提的，尽管在集合体的情况中，这种第三方的角色可能与一种外部物质性强制发生了巧合。[79]

88

在《批判》一书中，人们可以看到，各种集合体占据着一种预

---

[79] 同上书，第253—254页（译文稍有改动）。这两种构成似乎是韦伯意义上的理想类型，虽然萨特（第255页）将它们描述为"极端的、虽然是经常和正常的例子"；他坚持认为，无论如何也要建立"清楚分开两种社会实在的可能性"。

先被指定给我们- 客体的位置，只是在客体化的来源上有所不同。与群体自我发动的行动相反，集合体的集合代表着一种受物质束缚影响的被动综合的结果。用萨特的话来说，一个集合体"为其存在所规定"，在此意义上，它构成了"一种实践-惰性领域里的物质的、非有机的客体"，而在实践-惰性的领域里，"产生了一种分离的积极个体的复合，在他人的名义下，这种复合是一种存在内部的真正统一；即是说，是一种被动的综合"。而在这里，"惰性是作为每个个体实践的基本决定因素而渗透于这些个体实践之中的"。《批判》一书所讨论的关于这种被动综合的主要变异之一是系列，或者说是在"实践-惰性物质"的统一影响下的个体并列。在这种系列中，社会性结合完全建立在他性的层次上，在此意义上，每个人只是在他是外在的或不同于他自己的方面与他人发生联系；而且，在这个层次上，每个人都以一种无差别的同一性而与所有其他人合并。萨特告诉我们："因为一切可以存在某些内在差别的生活特征都是无法决定的"，"每个人与他人的同一性，就是他们在其它地方作为他存在(other-being)的统一性"；而每个人"在他不是他自己时，便与他人一样了"。

89 与所有形式的共存在一样，系列性也是一种混合的内外在关系——但它带有外在分离的特征；当内在性的否定没有完全消除时，人的联系"在同一性的样式中就成了一种虚假关系的相互性"，或者成为一种"生存于外在性中介中的内在性"。通过这种系列秩序所产生的综合，是复合在其自在存在着的范围内的被动统一"，或者说是"通过人们在客体中的自在存在而统一起来的诸有机体的一体存在(being-one of the organisms)"，这种一体存在与"通过人的集合而产生的外在性的重新内在化"是联系在一起的。由于缺少真正的相互性，这种综合仅仅固定在"他性"之中，因而"永远是在别处的"；它的统一只是一种

"飞翔不定的总体化"。[80]

在特殊的层面联系中，被动的综合也可能形成一种社会阶级结构。按照《存在与虚无》一书中关于阶级意识的讨论线索，《批判》一书把阶级首先表述为一种出现在实践-惰性领域里的集体性集合。所以用萨特的话说，可以把阶级存在定义为"被劳动产品的被动综合所中介化了的实践-惰性"；或者定义为"个体实践或共同实践的实践-惰性的法规"。他补充道，非有机物质性的支配并不消除这种集合性的社会（或个人间）特征。他指出，阶级存在是"通过人们而进入人们的存在；对于我们每一个人来说，它就是我们在物质中的外于我自己的存在，而这种状况产生着我们并从出身之始就等待着我们，而它通过我们而将它本身构成一种将来的命运"。尽管阶级的成员"不会阻止我们去实现一种个体的命运（每一个生命都是个体性的）"，但是，这种同一的"我们经验的现实化，直到死亡也只是产生我们的阶级存在的一些可能方式之一（这些方式为各种可能性的结构领域所决定）。"只有在激烈的斗争境况中，阶级存在才能够克服其惰性的被动性和"团结的缺乏"。在这些情况中，"一个战斗群体的组织化实践便产生于实践-惰性的心脏地带，产生于作为这种物质性之超越的无能与惰性的不透明物质性之中"。这时候，"阶级的其他形式，也就是说通过实践而总体化的群体，才在被动性的

---

[80] 同上书，第255，260，263，267页（译文稍有改动）。萨特写道（第263页），人与人之间的系列联系，"不能按照交互作用来解释"，因为系列性"不包括交互的关系：如果他人也是他存在的理由的话，每个人都是他人之他人存在的理由。在某种意义上，我们回到了物质的外在性，这不足为怪，因为系列是由非有机的物质决定的。另一方面，从系列是由某些实践所履行、以及这种实践包括交互性的意义上来说，它包含了一种真实的内在性：因为正是在他的真实存在中，以及作为从外部使自己总体化了的总体性之组成部分，每一个人都得在他的实在性中依赖他人。"

核心中显现，并显现为对这种被动性的否定”。然而，“一个整体的主动性阶级，它的所有成员都被统合在一种单一的实践之中，而它在相互统一中而不是相互冲突中所结合起来的组织化结构，却只有在工人阶级历史的非常罕见的（革命的）时刻才能实现。”[81]

因此，在其主动的样式中，社会阶级与第二种主要的社会聚合类型：群体是相近似的，有时候甚至是与之巧合的。但在《批判》一书中，萨特却遗忘了在集合体中发现的这种纯粹的“飞翔不定的统一”，把群体定义为一种“移动的总体性”，或者定义为一种具有“持续的统合运动”之特征的共同事业（common undertaking），而这种持续的统合运动又往往通过努力消除各种惰性形式使群体成为纯粹的实践。萨特告诉我们，群体的成员把他们自己设想成“一种与某一超越目的的共同关系，而不是在一种分离的相互性中来理解他自己的目的”。最激烈的统合发生在融合群体之中——这种群体与被动的社会性对立，被萨特说成是富有启发性的部分——因为，在这种情况下的统一不再是“在别处”，而是“永远在此处”。与各种聚合一样，群体存在也依赖于第三者的作用（基本说来，每一个人都与每一个他人相联系）。这时候，第三者不是被淹没于他性之中，而是成为共同事业的一个完整的参与者；换言之，这种三重关系显现为一种“自由的内在个体性实在，显现为一种当下的人的关系。”作为一个群体成员，我并不把群体设想成一种集体性客体，也没有遇到一个将我客

[81] 同上书，第238—239，250，312，316页（译文稍有改动）。萨特补充道（317页），总的说来，阶级“作为一种矛盾的双重统一体而自我产生：因为系列性之惰性存在，作为每一个整体的基础和物质材料，乃真正是工人在他们的存在中的以及通过存在的统一体，如果他们的命运将其严峻归因于分散和增加了分散的话；然而一个反对存在及其统一体的自我组建的积极组织则纯粹是实用的。换言之，实践，作为惰性存在朝着系列领域的重新组织之组织的超越，是通过永久劳动的多重统一体。”

体化的主体群体的对抗；相反，“我是作为这个群体的活动而进入该群体的，当这个群体作为我的群体活动、作为我自己的群体存在而进入我自身时，我便把它构成为一种活动了”。依萨特所见，每一种个体实践“都把它自身置于为一种共同辩证法服务的地位”；而共同辩证法又依次按照个体工作的“综合行为模式来加以创造”——但它具有一种不同的特点：即共同实践是通过物质必然性的反辩证法来慢慢实行的，而且，共同实践创造了解除反辩证法的良方。萨特写道：“在这种意义上，可以说我们通过这种共同实践，从自然辩证法——作为有机体与其中介物之间的一种原始的内在性关系——到达文化辩证法——与实践-惰性的力量相反对而建立起来的一种构架(apparatus)。换言之，个体辩证法在产生了作为(个体)人超乎自然之力量的反自然(anti-physis)，并以同样的行动产生作为无机物超乎人之力量的反人性(anti-humanity)以后，便通过统一化而创造它们自己的反自然，以建构人的力量(即是说，建立人间的自由关系)”。[82]

八、交互世界与可逆性：梅劳-庞蒂

在描述的详尽与广博方面，萨特对交互主体性的考察在法国现象学家中是无人与之相匹的。当然，在法国现象学运动后期，也没有多少人象他那样注意社会聚合和各种公共类型的经验。[83] 但这并不意味着萨特的分析已无懈可击，也不是说他的现象学同行中无人能够在一些有意义的方面超出他的基本观

[82] 同上书，第118，255，340—341，357，367，372—373页(译文稍有改动)。

[83] 正如人们应该注意到的那样，前面关于《批判》的讨论仅仅集中在集合体的主要类型上，而忽视了许多次要类型和社会学的细微差别；尤其是没有注意群体生活的解体或僵化，没有注意到从融合群体经过法定的到有组织的群体以及最后导致组织制度之出现的一种过程。

点。梅劳-庞蒂对这一问题的处理似乎就比萨特的解释更耐人寻味，也更为玄妙和精辟。如果说，梅劳-庞蒂的观点十分接近——尤其在他早期——萨特的存在主义这一点还可作比较的话；那么他的各种论点最终与存在主义范畴是不相容的。毫无疑问，梅劳-庞蒂的思想在形成时期带有胡塞尔现象学和黑格尔唯心主义集中于主体性这一共同倾向的痕迹。然而，他的作品也同样证明他不懈的努力已远离我思这一中心，因之想努力去克服传统认识论的各种二律背反，包括主客体和内在与外在的划分。这些努力必定对所有与交互主体性有关的问题产生一种影响。尽管他集中探讨的问题相对有限，但依我之见，他的各种评述却具有许多意蕴，甚至在社会学（或社会政治学）领域里也是如此：这些意蕴使我们重新阐述某些已经提及的聚合有了可能，而且也使我们考察一些没有为萨特的类型学所包含的社会形成样式有了可能。

梅劳-庞蒂在其《知觉现象学》一书中，首先探讨了交互主体性这一问题，该书是在《存在与虚无》之后不久问世的。这两部著作的一种可以相互比较的文字表述，显示出一些相互平行的地方，但也有一些地方形成了鲜明的对照。和萨特一样，梅劳-庞蒂把人的相互作用表述为一种外在的遭遇，以此，他也超越了一种纯粹的理智认知型观点；为了达到这一目的，两位思想家都依赖于海德格尔的在世存在这一概念。然而，当萨特关于存在的见解仍然继续依赖于认识论的范畴时，梅劳-庞蒂却从一开始就强调了海德格尔这一术语的本体论意蕴（尽管他早期的作品还摇摆于自我学因素与本体论因素之间）。对于这两位现象学家来说，在世的存在都意味着一种先验探究与一种世俗探究之间的联系，而且在这两种探究中，在世存在的一个重要推论都是人的肉身化，或者说都是人对世界的具体涉入。如果说在萨

特这里，肉体是起着一种基本工具或依附性功能的话——这种依附和主体性一样，从属于注视的矛盾；那么梅劳-庞蒂（在他的一些阐述中）却是把肉身化作为人嵌入存在或向存在开放的证据来加以解释的。[⑱]在这一范围内，即人与存在的关系既不是内在的，也不是外在的——因而我们无法通过同一或否定这些范畴来把握它——梅劳-庞蒂便把他性这一主题从交互单子式的共存在层次，调换到存在的心脏层次之中。总体看来，萨特早期的观点具有一种本体论的特征，这种本体论是基于（先验的）现象学之上的，而在同一时期内，梅劳-庞蒂的观点则可以描述为这两种远景（即本体论与现象学的远景——译者注）的一种混杂，或者描述为本体论方向上的现象学追求。 92

我们可以从《知觉现象学》一书的前言"什么是现象学"中，发现梅劳-庞蒂早期研究的某些一般踪迹。通过参考笛卡尔的（和康德的）我思主体的遗产，这篇序言对那种强调一种完全透明的意识和非位置主体性的观点提出了异议。他告诉我们：纯粹的反省"对他人心灵的问题或世界的问题一无所知，因为这种反省以为，凭借在我身上所显示的最初意识之光，便可在理论上获得掌握某种普遍真理的能力，而且以为其他人也同样没有此性（thisness）、定位（location）或身体，另一个我与自我在这个真理的世界中只是同一的或一样的东西，而这种真理的世界只是一个心灵的统一体"。梅劳-庞蒂观察到，为了使交互主体性获得

⑱ 实际上，萨特在早期的论著中区别了肉身化的三个方面：处于事实性层次上的、作为自为的存在之肉体；作为为他的肉体；以及作为为我所接受而同时又为他人所知道的肉体，或作为"我最亲密的'内在'的这一永久的'外在'"的肉体；见《存在与虚无》，第303—359页，尤其是第352页。要比较萨特和梅劳-庞蒂关于肉身化的观点，可参照麦尔，《萨特与梅劳-庞蒂的真实性问题》（图宾根：摩尔，1964年）。

其意义，必须用一种肉身化的在世存在或位置性的在世存在来取代这种抽象的我思，只有在存在不再被还原成“赤裸裸的存在意识”、而是被解释为包括着“我的在某种自然之中的化身”的存在时，另一个我才作为一种严肃的哲学难题显现出来：“他和我都必须具有一种外部的表象，而且除了自为的观点——即我对我自己的见解和他对他自己的见解——之外，还必须有一种为他的观点——即我对他人的见解与他人对我的见解。”他强调指出，自为的存在与他为的存在不能只是比肩而立，正如内部表象与外部表象不能整齐地分离一样：“在我们每一个人身上，这两种视景根本不能并列而观，因为在这种情形中，它既不是他人可能看到的我，也不是我可能看到的他。我必须是我出现在他人面前的那种外表，而他人的肉体必须是他人自己”。在这种背景下，交互主体性是以把人的存在视为缺乏而不是充足的观点为先决条件的：“只有在自我与另一个我为他们的境况所规定并没有摆脱一切内在属性（inherence）的情况下，这种悖论和自我与另一个我的辩证法才是可能的”。换言之，“假如在我体验到我的存在这一非常时刻（即在反省的终极），我缺乏那种可以把我置于时间之外的最终坚实性，并在我自己内部发现了一种以我的存在完全被个体化这种方式而存在的内在弱点；那么这种弱点就将向我暴露出他人作为人们中间的一个人、或者至少是作为意识之中的一种意识的凝视”。[85]

---

[85] 梅劳-庞蒂：《知觉现象学》，史密斯译(法文首版，1945年；伦敦，洛特利几与基冈·保罗，1962年英文版)，第12—13页。正如人们将注意到的那样，序言没有放弃对意识或思维的了解，虽然其意义得到了重新估价。“真正的思维，”我们在同一语境里读到(第8页)，“并不根据他关于存在的思想来给主体的存在定义，更有甚者，并不将世界的不容置疑性转换成对于世界的思考之不容置疑性，它也不在最后让作为有意义的世界来取代世界本身。恰好相反，它认识到我的思想本身作为一种不可剥夺的事实，在揭示我乃是‘在世存在’时，清除了任何形式的唯心主义。”

在《知觉现象学》一书的后面部分，特别是在关于“他人与人的世界”这一章里，梅劳-庞蒂对交互主体进行了更充分的探讨。93 遵循海德格尔的足迹，梅劳-庞蒂最初是在前反省的层次上来探讨这一主题的，而不是直接贯注于反省层次、或者是直接沉思相互作用的种种形式；在前反省层次上，“他人”首先是通过文化的积淀而间接遭遇的。他写道：在进行认知探讨之前，我从经验上发现了“在一种文化世界形式中所沉积的”各种行为模式。我不仅拥有一个自然宇宙，或者说我不仅生活在地球、空气和水中间，而且我还拥有围绕在我周围的道路、种植园、村庄、街道、教堂、器具、一座钟、一把勺子、一支管子”。这些文化的积淀物不能只作为沉默无语的客体来感知，相反，“我感觉到在一种隐匿的幕纱之下他人即近的现在：某人在用那支管子吸烟，用那把勺子吃东西，用那座钟在召唤别人”。这里所提出的问题是，这种隐匿的参照和与他人的隐匿关系如何才是可以想象的；换言之，一种人的行为和人的思想怎样才能“用一种‘一个人’（或‘他们’）的样式来加以把握”，因为在其本性上这种人的行为和人的思想是作为“一种第一人称的操作”出现的，“并且与一个我不可分离”。梅劳-庞蒂指出，对这一疑难的习惯性反应常常依赖于类比性的推理；最典型的回答就是“我看到他人在使用我周围的这些器具，而我可以用与我自己的[行为]类比并通过我的内心体验来解释他们的行为”，最终，他人的各种行为“是永远可以通过我自己的行为来加以理解的。‘这个人’或‘我们’也可以通过‘这个我’来理解。”但是，他补充道：“很明显，这仍然存在一个问题：‘我’这个词怎样才能成为复数的我？如何形成一种我的一般观念？我怎样才能谈论一个不是我自己的我的我？又如何才能知道存在诸个他我？怎样才能用你的样式、并通过这一样式来以‘一个人’的样式去把握意识呢？——这种意识在其本性上并作为自

我认识是处于这个我的样式之中的。"[86]

在梅劳-庞蒂看来，要澄清这一疑难，我们几乎不可能从传统的认识论——包括其理性主义的观点和经验主义的观点——中获得任何帮助；对于这一遗产来说，"他人的存在乃是一种困境和耻辱"，因为这一问题难以用其主体与客体以及意识与实在的两分法来加以解释。按照这种传统，我对世界的经验和对他人的经验只不过是"赤裸裸的意识与它所想象的客体关联物系统之间"的一种遭遇而已；结论是："另一个人的肉体和我自己的肉体一样并不是居于某地的存在，而是一种站在思考它或构成它的意识面前的客体"。透过这种主-客体的两极划分，我们看到了另一个我仍然是一个无法解答的谜："我的意识与能够为我存在的东西具有共同的外延，并与整个经验的领域相应。但在这个领域里，我的意识却无法与另一种意识遭遇，这种意识直接照亮着它自己的现象世界，而这一世界的背景却是我未知的"。梅劳-庞蒂指出，从根本上说，传统认识论只了解"两种存在样式，也是它唯一知道的两种存在样式：即自在的存在，它是排列于空间的客体存在；和自为的存在，它是意识的存在"。然而，"另一个人可能会既作为一种自在而站在我的面前，然而又作为自为而存在着，因而，他为了被人感知，就会使我陷入一种矛盾的操作之中：因为我既应当把他与我自己区别开来，因此而将他置于客体世界之中，又应当把他作为一种意识来思考，也就是说，把他作为一种没有外表、没有部分的存在来思考，但我只是在这种存在是我自己时，才能进入这种存在。"[87]

---

[86] 同上书，第347—348页(译文稍有改动)。

[87] 同上书，第349页（译文稍有改动）。正如他所补充的："就我构筑世界而言，我不能构想出另一意识，因为它也会不得不构筑世界，至少是关于这个世界的另一观点，我不应该是构筑的动因。即使我成功地使我相信它也在构筑世界，也还会是我构想出这样的意识，而我再次成了唯一的构筑动因。"

当我们把注意的焦点从认识论范畴移到前反省经验和隐匿的文化遭遇上时，这种困难似乎就没有那么可怕了。作为这一领域的关键路标，梅劳-庞蒂依赖的是在世的存在这一概念——但他在很大程度上并没有按照人对存在的开放性(或者说按照"实体性本体论差异")来解释在世存在这一概念，至少在这一点上如此。相反，他是按照一种位置性意识和知觉与世界之间的一种特殊亲密联系(nexus)来解释这一概念的。为了绕过传统的认知二难困境，他认为，我们必须把个体经验解释为"我们涉入这个世界"的一种表现，解释为"不再是作为一种真实客体的构成，而是作为我们在事物之中的固有本性"的知觉。这意味着对习惯的主-客体关联的一种修正，尤其是对"肉体与意识概念的一种深刻转变"，即使这些概念不再象通常所使用的那样来使用它们："当我们关注肉体时，那怕是关注另一个人的肉体，我们必须学会把它与作为起着生理学作用的那种客体性肉体区别开来"；因为这种客体性肉体是"不能被意识寄居的"。梅劳-庞蒂告诉我们：生理学教科书把人的肉体描述成一种"化学结构"，它的肉体"是由一个从原始的为我们的肉体现象不断枯竭的过程所构成的，是一个人的经验肉体或可感知的肉体。虽然生理学教科书对它作了客观的(科学的)思维描述，但它并没有对肉体作出完全的分析"。在意识这一方面，也包含着一种相应的改变，而对于共存在问题来说，这种改变尤其有意义："就意识而论，我们切莫把它再设想为一种构成性意识，仿佛它是一种纯粹的自为存在，而是必须把意识解释为一种知觉的意识，它是一种具体行为模式的主体，是在世的存在或实存；因为只有这样，另一个人才能出现在他的现象性肉体表面，并同时被赋予一种'位置性'(locality)"。这些转变把各种认识论的矛盾推到了幕后，从而给一种与同类人经验性的、基本上是视觉性知觉的遭遇 95

开辟了舞台："通过现象学的探究，我所发现的视觉不是一种'关于看的思维'（用笛卡尔的话说），而是一种紧紧盯着一个可见世界的凝视；这正是为什么在我看来可以存在一种他人的凝视之缘由所在，也是为什么被称作脸的表现性工具可以负荷一种存在的缘由所在，正如我自己的存在是由我的被看作是一种学习或搜集知识的简便工具的肉体所负荷的一样"。⑱

根据《知觉现象学》的观点，人的遭遇首先包含的并不是自我的一种对抗，而是通过存在在这个世界中的共同内在属性连接起来的一种存在的横向结合。梅劳-庞蒂含蓄地否定了萨特的这样一种观点，即萨特认为隐匿的共存在是以他人主体性的先验性经验（或者说是作为一个自我的另一个我的经验）为先决条件的，梅劳-庞蒂坚持认为，关于他人主体性或意识的类比性推理只具有辅助性的地位。他写道："对他人的知觉先于这些观察，也是这些观察的条件；而这些观察并不构成这种知觉"。通过知觉所揭示的不是一种物理行为的相互关系或精神（自我中心）状态的相互关系，而是一种相互性的在世存在，这一点维持了一种准内在性的联系，而在此意义上，自我与另一个我都涉入了存在之中："在我的意识与我所经验的我的肉体之间，在我的这种现象性肉体与我从外部看到的另一个人的现象性肉体之间，存在着一种内在关系，这种关系促使他人作为一个完全的系统而表现出来。另一个自明存在的可能性归功于这样一个事实：即我对我自己来说并不是透明的，而我的主体性正是在我肉体的运动（wake）中获取其肉体的"。它们对存在的同时涉入又必然在自我与另一个我相互间产生一种自我与另一个我的横向内在属性，这一环境使自我与另一个我在一个人（或他们）的名义下的推理合法化："很清楚，正是我的肉体察觉到另一个人的肉

⑱ 同上书，第351页（译文稍有改动）。

体，并在他的肉体中发觉，他人的肉体是我自己意向的一种奇迹般的延伸；同样，我也可用这种熟悉的方式来对待世界。从此，由于我的肉体的各部分一起组成了一个系统，所以我的肉体与他人的肉体便是一个整体，是一个整体和同一现象的两个方面，而且我的肉体的这种隐匿的存在就是一种永远更新着的生命足迹，从此以后，这两个肉体也就同时居住于这种永远更新着的生命足迹之中”。[89]

由于不再有一种自我核心，因而在一体化（one）样式中的人的共存在，一开始就没有相互的客体化。梅劳-庞蒂主张：“如果另一个人的肉体不是一个为我的客体，而我的肉体也不是一个为他的客体；相反，倘若我和他的肉体都是行为的表现的话，那么他人的显现就不会把我还原到他的领域的一个客体地位， 90 而我对他人的知觉也不会把他还原到我的领域的一个客体地位。”在梅劳-庞蒂看来，前反省的（或非自我学的）经验远不是相互妨碍的遭遇，而是对进入同类［存在］的推进：“如果我自己是一个总体化的人，如果我把我自己作为绝对无疑的自明存在来把握；那么他人也就永远不只是一种个人性的存在，而且，如果我通过探索，在我自己身上发现，与我这个感知着的主体一道的，是一个既定于它自身的前个人性主体；如果我的知觉以我之外的创造和判断之源为中心——换言之，如果被感知的世界仍保持一种平衡状态，并且既不证实存在是一种客体，也不把存在作为一种梦幻来谋划的话；那么下述情况就不是事实：即出现在这个世界上的一切都是被安置于并延伸在我的面前的，所以他人的行为便可以在这种被安置的事物中获得它们的位置”。通过对这种一体化的中介探讨可以发现，各个体并不是“闭锁于他们自己的内在性之中的我思者（cogitationes）”，而毋宁是“被他们

[89] 同上书，第352、354页。

的世界所超越并最终很可能为他们相互间都超越了的存在"。依据梅劳-庞蒂的见解，日常语言给相互存在的内在属性提供了一个关键性的证明。他指出，在谈论的经验中，"存在着在他人和我自己之间已构成的一种共同的基础：我的思想与他的思想相互交织成一个单一的结构，我的语言和我的对话者的语言都是为这种讨论的气氛所唤起的，而且也都涉入一种我们两人都不是其创造者的共同参与的操作之中"。在此所产生的是一个交互世界，或者是"一种双重存在，在这种存在中，他人对于我来说已不再是我先验领域中的纯粹的点滴行为，而我也不是他先验领域中的纯粹的点滴行为；相反，我们都是一种圆满的相互性中的相互合作者"。在这一背景下，共存在的基本样式在很大程度上都不是同伴间的冲突(至少不是自我发动的冲突)："在我的世界的视境中，他人并不是封闭的，因为这种视境本身并没有明确的界限，因为它会自发地悄悄进入他人的视境，而且也因为这两种视境都会合于一个单一的世界，在这个世界里，我们都是作为知觉的匿名主体的参与者"。[90]

然而，梅劳-庞蒂对交互主体性的探讨并没有限制于匿名的层次，也没有限于海德格尔所谓的非本真的共在范围。在梅劳-庞蒂看来，反省的努力带来了主体性自我意识的兴起——而这种主体性自我意识又依次用幻想构造出一种唯我论的幽灵。他承认，迄今为止所沿袭的方法都可以宣称"用一种为某种复数的人所共享的经验消除了我你之间的隔阂，因而把一种非个人性的主体引入主体性的心脏之中，并解除了各种视境的个体性。但97是在这种普遍性的混淆中，我们不也同时将另一个我和自我一并解除了吗?"对一种自我学中心论的回避，似乎已经预示着把握自我与另一个我之间的差别的可能性，和理解存在复合性和

[90] 同上书，第352、354页。

多样性的可能性："倘若感知着的主体是匿名性的，而被感知的他人也同样如斯，那么，在这种集体意识内部，当我们试图引出一种复数式的意识时，我们将会发现我们自己又返回到我们以为已经解脱的困境之中"。正如梅劳-庞蒂所指出的那样，共存在必须被固定在至少是两个人的个体经验之中，尽管这种基础是难以捉摸的："如果当我们两个人准备去交流并准备去发现一个共同的世界时，我们都不是一种构成性意识，这时候的问题是：谁来相互交流？这个世界又为谁而存在？而且，如果某人与其他人进行交流，如果这个'交互世界'并不是一个不可思议的自在，而是个别地对我们每一个人存在着，那么交流又会中断，而我们每个人都在自己各自的私人世界里活动，恰如两个棋手在相隔百里之遥的两个棋盘上对弈一般"。传统哲学在把这种个体的主体经验前提与我思概念连结起来这一点上都没有走错方向；因为"每一种要求、每一种承诺、甚至于每一种否定和怀疑，在一种预先安置的经验领域中都占有一席之地，并证实了与它自己相邻的一个'自我'先于那些特殊的行动，在这些行动中，自我失去了与他自身的联系"。因此，梅劳-庞蒂告诉我们："在这里所存的一种唯我论根植于活生生的经验之中，而且是很难克服的"。换句话说，认识论和我思的概念不是纯粹的虚构，而是"为现象奠定了坚实的基础，这种现象的基础正是我将不得不寻求的"。[30]

[30] 同上书，第352—354页（译文稍有改动）。正如他所补充的（第356、358页）："我自己与他人之间的冲突只是在我们试图把我们自己想入他人之中的时候才会开始，而且如果我们把思想重新整合成为非武断性意识和无反思的生活的话，他人也不会消失……虽然我面对四周而以我自己的行动超越一切并淹没在普遍性中，但事实上我仍然是通过自身而让他们感受到的那个人，而且通过我最初的知觉，就会有一个无法满足的存在踏上社会，这个存在挪用他所碰到的一切……肉体的普遍性将永远不会弄明白，那无语法形态变化的我，怎么能够赞成他人而离间自己，既然这种普遍性恰好通过我那不可分割的主体性之另一普遍性而得到了补偿。"

梅劳-庞蒂坚持认为，我们不可能用一根魔杖来消除唯我论这一疑难——尽管唯我论“在所有的问题上都遇到了困难”，然而，我们也无法把另一个我这一问题作为一种无法理解的谜来加以抛弃：“各种意识都以一种复合性唯我论的谎谬面目来表现它们自己：这种面目是我们不得不理解的境况；因为我们通过这一境况而生活，也必定存有某种弄清这一谎谬面目的方式。孤独与交流不能是二难维谷的两壁，而应该是一种现象的两个‘要素’(moments)，因为事实上，他人为我而存在着”。与萨特一样，梅劳-庞蒂也拒绝用一种总体主义的观点来逃避这种二难推理，依总体主义的观点来看，自我与另一个我可以在一种先验的形式中达到和谐一致。他反驳了黑格尔以对绝对知识的占有，把主体性理想化为一种绝对精神。他指出：“如果反思能把我自己作为一种无限的主体而显露在我面前的话；那么我们就必须认识到——至少是在现象的层次上——我对这种自我的无知，而这个假定的自我甚至比我更是我自己”。在他看来，认为对自我与另一个我的知觉必然要以绝对的认知为先决条件的主张是欺骗性的：“假如我已经有了这种知识，那么所有的哲学书都会毫无用处；然而事实上，真理却需要人们去发现”。这种发挥着世界精神功能的无限主体概念，在梅劳-庞蒂看来同样是不可信的：“如果对我实际上正努力维持的东西作出必然性的否定，那么我就永远无法把我自己作为上帝来认识。假使我在上帝那里可以知人如己、爱人如己，在此情形下，我的爱也不一定出自于我。用斯宾诺莎的话来说，这种爱无宁是上帝通过我所具有的对他自己的爱。”[82]

根据梅劳-庞蒂的观点，自我与另一个我之间的这种相互认

[82] 同上书，第358—359页(译文稍有改动)。

识，依附于反省主体的流动性特征和开放性特征，而极少依旁观者的观点为转移。他指出，反省为了履行其作用，必须能够超向“他性”；这就是说，超向它的异域（other）即非反省方面：“反省必须以某种方式来表现非反省的东西；因为否则我们就与它毫无关系，而它也就不会成为我们的问题”。同样，如果主体意识想获得我的意识这一资格的话，它就必须对同类人敞开大门。即令是唯我论——作为一种可以理解的主张——也包含着一种对人的相互作用的关涉：“我的经验必须以某种方式来表现我和他人；否则，我就没有根据来谈论孤独，也就不会去宣称他人是不可涉入的”。当我可以去“推论一种唯我论哲学”时，我这样做也就含蓄地“假定了一个人们团体的存在，这些人具有谈吐的天资，而且我自己正和他们谈着话”。因此，我们需要的前提，在梅劳-庞蒂看来不是一种自我封闭的主体性，而无宁是“一种面对非反省的存在开放着的反省、一种对非反省的反省假设”。这种反省意味着：“我趋向于另一个存在于我生活境域（horizen）之内的他人的经验之张力是无可怀疑的，即使是在我对他的认识尚不完善时也是如此”。梅劳-庞蒂又返回到在世的存在这一问题上来，他强调个体性与境况之间的密切联系，特别是个体性与主体性的既定性方面的联系，这一方面被看作是一种本体论的“此有”（“there is”，德文“es gibt”）的表现。他写道：“我的主体性和我对他人的超越性之根本的中心现象，在于我的既定给我自己的存在：我是既定的，这即是说，我发现我自己已经位于或涉于一个自然世界和一个社会世界；我是既定给我自己的，这意味着我永远无法逃避这种境况，它永远不是作为一种陌生的必然性存在于周围的，而实际上我也永远不会被封闭在这种境况之中，就象一个盒子里的一个客体那样”。我的反省超越性和主体性——“它是我享受作为我的全部经验主体的能力”——

99

不会移动，而无宁是以"我对世界的涉入"为先决条件的；尽管在实践着我的自由时，我"可以否认每一种东西"，但我们通常所做的是"维护那种认为存在某种一般的东西——这就是我们为什么把思想描述为一种'思维自然'(lhinking nature)的理由所在，对一种存在的维护超于并高于对存在的否定"。⑱

梅劳-庞蒂补充道，主体性与既定性的联系使人们对萨特所发展的注视模式产生了怀疑（尽管在这一点上他并没有特别提到这一模式的始作俑者）。这种模式意在克服相互客体化的过程、特别是以一种相互唯我论为先决条件的相互性客体化过程："他人使我转变成为一个客体并否认我，而我也使他变成一个客体并否认他，然而在事实上，只有在我们两个人都从我们的思维自然之核心中撤回的条件下，只有我们两个人都使我们自己成为一种非人类的凝视，而且只有我们每一个人都感觉到他的行动也被别人采取并理解、而且观察到他们的凝视仿佛是一种昆虫的凝视时，他人的凝视才能把我转变成一种客体，我的凝视也才能使他转变成一种客体。""当我落入一个陌生者的凝视之下时"，这种关系性的异化才可能发生；但即使是在这种情形中，人们之所以感到客体化是"不可忍受的，仅仅是因为客体化代替了可能的交流"，因此，一只狗的凝视"并不使我感到为难"。陌生者的陌生性——他是作为"另一个世界上的居民而出现的"——在他"还没有开口说话"的时候就一直保留着；而当他说出第一句话或打出第一种手势时，他就是可以接近的，也就"不再超越我了"。一般说来，每一个存在都"只是在它仍是消极被动的并依赖于它的自然差异时"，才会逃避他人——但这不是长久可能

⑱ 同上书，第359—360页(译文稍有改动)。

的，"因为存在就是在世界中存在，并且是世界的存在"。[94] 梅劳-庞蒂把对客体化的批判扩展到了对萨特把自为的存在与为他的存在等量齐观的作法的批判。梅劳-庞蒂质问："如果人们可以把这两个范畴分离开来；那么我又如何获得对另一个人的经验呢？也就是说，我如何获得对另一个我的经验呢？这种经验的先决条件是：我对我自己的看法已经差不多具有了一个可能的'他人'（或者另一个我）之性质，而他作为自我的性质也包含在我对他人的看法之中"。然而，假如我的主体性包含着他性的痕迹，而他人也包含着主体性的痕迹；那么作为客体的他人与作为主体的我（反之亦然）这两个范畴就不能被整齐地分离开来："作为客体的他人无外乎一种无差别的他人样式，正如绝对的主体性无外乎一种抽象的我自己概念一样。因此，我必须在这种最彻底的反省中，理解围绕在我的绝对个体性周围的一种一般性光环或一种'社会性'的氛围"。[95] 100

一俟人们把研究的中心投向社会性这一发源地，他们也就不会把社会和各种社会聚合形式严格地归入那些习惯的认识论

[94] 同上书，第360—361页。他着重指出，即使是人拒绝交际，也还是"一种交际形式。没有边际的自由，思维的自然，不可分割的核心，毫无限定的存在——这在我及他人身上都标志着同情的界限——他可以中断交际，但并不能消灭之……先验的主体性是一种显露的或表现着的主体性，他对他本身和他人都表现着自己；因此缘故，它乃是一种交互主体性。"（当然，人们可能奇怪，我们思维的自然之核心和自然的差异这些术语是否仍然不会引出一种"里-外"的区别，梅劳-庞蒂在其他方面拒绝承认这种区别。）

[95] 同上书，第448页（译文稍有改动）。关于自为的存在和他为的存在，他补充道："如果他人，经验意义上存在的他人，对我来说将会是其他人类的存在（或自我）的话，我肯定会有办法认出他们，因此，为他的结构必定已经是自为的范围了。"与此类似，"我必须立即将我自己理解为，在某种意义上，我集中在我之外的一点上，我个人的存在必须在它自己周围扩散，可以说，成为一种质量空间的存在。那种自为——我为我自己与他人为他自己——必须在为他的背景上醒目地突出——我为他人与他人为我。于是，我的生命必定具有意义，但这并非我所构成的意义；严格地说，必定存在着一种交互主体性。"

矛盾了。梅劳-庞蒂强调指出："我们与社会的关系"是不同于任何理论"判断"的。《知觉现象学》依赖于主体性和他性的相互依赖性，从而使它本身(而且也是含蓄地)与萨特的社会聚合理论拉开了距离；特别是前面所提到的我们-客体和我们-主体的概念，这些概念似乎是非人凝视和客体化辩证法的一种过分夸张。根据《知觉现象学》一书的观点，社会及其聚合既不能作为一种外在的环境来加以理解，也不能作为主体的内在设计(包括复数主体的设计)的发散来加以理解。"把我们自己作为诸多客体中的一种客体而置于社会之中，同把社会作为一种思想的投射而置于我们自己之内一样，都是虚假的"。在这两种情形中，错误都在于过分地执着于主客体的两极划分，特别是"在于把社会作为客体来看待"这一作法。梅劳-庞蒂认为，与把社会作为一种命定来设置或接受的作法相反，"我们必须重返社会，我们存在着这一纯粹的事实就已使我们与社会休戚相关，而在任何客体化之前，我们就已经使社会与我们无法分离地联系在一起"。在我们作出深思熟虑地肯定或否定之前，"社会就已经模模糊糊地存在着，并且是作为一种召唤而存在着"——而各种各样的聚合形式不过是这一召唤的具体实施而已。在梅劳-庞蒂看来，正如社会避免了我们-客体与我们-主体这一两极划分一样，社会生活也不是第三者插入的结果。用萨特的话来说，两重的相互性联系不能仅仅归于一种三重的关系："基本说来，社会并不是作为一种第三者客体而存在的。研究者们的错误恰恰在于这一点，'伟大者'和历史学家总是试图把社会作为这样一种客体来对待"。[96]

按照梅劳-庞蒂的判断，在这些社会集合作为民族或阶级而

[96] 同上书，第362页(译文稍有改动)。

出现时，这种对第三者结构的依赖尤其会使人误入歧途。众所周知，第三者结构这一领域的外部规定是极不可靠的。他指出："历史学家和哲学家都在寻求一种客体的阶级定义或民族定义；民族是建立在共同语言的基础之上，还是建立在生活概念的基础之上？阶级是建立在收入统计学基础之上，还是建立在它在生产过程中所处的地位这一基础之上？大家都知道，这些标准都无法使我们去决定某一个体究竟属于哪一个民族、哪一个阶级"。他补充道，要在这些问题上取得大的进展，人们就必须认识到，这种聚合既不是外在的决定，也不是自发的人类发明，而无宁是一种生存社会性的表现："民族和阶级既不是命运的变体，这种命运从外部支配个体，使之屈从；也不是个体从内部所设置的价值；它们是呼唤着个体的共存在样式。"特别是，我们不能从外在的条件中因果性地推导出阶级意识，也不能把阶级意识与一种深思熟虑的谋划等同起来。梅劳-庞蒂告诉我们："阶级既不能观察到，也不能法定，就好象资本主义体系的既定秩序那样或象革命那样，还没思考之前，它就通过作为一种可以观察到的现存在、作为一种可能性、甚至是一种谜和神话而存在了。把阶级意识变成一种决定和一种选择的结果也就是说各种问题在它们暴露之际就已解决了，而每一个问题已经包含着它所期待的回答。"与那种把阶级存在（作为一种惰性的被动集体）和阶级行动（作为一个群体的纯粹实践）并列等视的作法相反，梅劳-庞蒂区分了潜在的聚合类型与公开的或明显的聚合类型之间的不同："在平静的状态底下，民族和阶级只是作为我在缺乏头脑或昏昏沉沉的情况下作出反应的刺激而存在的，它们就只是潜在的。一种革命的境况、或者说是一种民族危机的境况，便把这些迄今为止只是潜存着的与阶级和民族的不明显的关系，转变成一种明确的立场行动。因此，默许变成了明确的承诺，但它是在决定之

101

前所培养起来的"。[97]

梅劳-庞蒂拒绝把社会聚合作为深思熟虑的人类计划来看待，他采取了一种与个人间操纵和管理性计划的观点相反的见解。从他的见解来看，社会性或社会意识隐含地指向"他性"，因而也指向一个生来就与人类控制和管理相抵牾的领域。在这种意义上，他的说明——至少在一些地方——近似于海德格尔的本真共在概念，即把共存在的样式看作是由解放性焦虑或让他人存在的意愿所激发产生的。《知觉现象学》一书，把共存在与人和死亡的关系进行比较(人和死亡的关系曾是《存在与时间》一书中占支配性的主题)。梅劳-庞蒂告诉我们："无论我们是研究我的肉体，还是研究自然世界、过去、生与死，这个问题（即共存在与人和死亡的关系问题——译者）永远都是我怎样才能面对超越我的现象开放的问题"，也是"怎样面对我自己现在(urpräsenz)的问题，这种现在确定着我自己的界限和状态；每一个异我的现在同时也就是逆现在(de-presentation，德文"Entgegenwärtigung)，它把我抛在我自己之外的世界。"当"我的生活中确定了"这些界限和状态时，我似乎享受到了"一种普遍存在(ubiquity)和理论上的永恒"。然而，这种"无结局的生活流动"，同时也勾勒出一种我无法包容的他性：随着这种明显的"超丰富性存在"一起，便产生"我的偶然性感觉，和对超余存在(being outstripped)的畏惧，以致于我尽管不打算把我的死亡合并成为

[97] 同上书，第363，445—446页(译文稍有改动)。他补充道（第445—448页），当我在革命情境中采取阶级立场的时候，"采取这种立场并非是通过某些机械的因果关系，我处于工人或资产阶级地位的结果（这就是为什么所有阶级都有其叛徒的原因)，但两者中无一是无根据的、转瞬即逝且动机不明的估价；它是通过某些分子的过程而准备的，在突然说出话来和联系到客观目的之前就在共存在中成熟了。……唯心主义和客观主义都不能阻止阶级意识的出现：因为前者从意识中推断出实际存在，因为后者从事实上的存在派生出意识，而两者都忽视了动机的连接点。"

思想，我也会因此而生活在一种一般性死亡的气氛之中，因而在 102
我思维的境域里总是存在着一种死亡的本质"。在这个范围内，死亡与同类的他性便会聚合在一起："正如我的死亡时刻是一种我不得不接近的将来一样，我也注定永远体验不到他人对他自己的现在。然而，每一个人都以一种无可争议的风格或共存在的架式(Setting)而为我存在着，我的生命也就具有一种社会的气氛，一如我的生命具有一种必朽的情调一样"。[98]

一俟人们按照生与死之间的相互关联来解悟共存在，在存在的核心中就会出现主体经验与他性之间的紧张（在这种解释中，存在并没有变成一种先验的范畴）。换句话说，主客体的冲突——在认识论的层次上，这种冲突表现为一种无法消解的矛盾——便重新显现为一种内在的矛盾，或者用更明确的话来说，这种冲突在本体论的层面上重新显现为一种内在的矛盾。梅劳-庞蒂写道：当我们集中关注于在世的存在时，我们便遭遇到"一种暧昧的生活，在这种生活中，各种超越形式便获得它们的根源(ursprung)，而且通过一种基本的矛盾，这种生活将使我与这些超越形式产生交流，因而使知识成为可能"。对认知两分法给予上述责难之后，他补充道："也许，有人会坚持认为，我们不能把某种哲学仅集中于一种矛盾，而我们所有的描述都是极无意义的，因为这些描述最终会使思想落空。"他承认，如果我们对在世存在的集中研究，满足于停留在纯粹的只能祈求却全然难以洞见的前逻辑或神秘的经验层次上；那么这种反驳或许是有效的。然而，这种观点只是在我们已经批判过的认识论层次上来预测的，它并没有对一种非认知性反省提出严重的挑战。对存在的描述应该成为一种吸引力，使人们去探索"比客观主义思想更为彻底的各种理解和反省"（客观主义的思想源于传统的认识

[98] 同上书，第363—364页。

论)："要把现象学理解为直接的描述，就需要补加一种现象学的现象学。在寻找一种比客观主义思想的逻各斯更基本的逻各斯时，我们必须重返我思；逻各斯赋予客观主义思想以相对有效性，同时也使它有了合法的地位"。⑲

上述评论——关于"他人"的一章以这些评论作为结论——很明显地超出了一种纯粹现象学和构成性现象学的范围；通过揭示人与存在之关系深处的一种紧张状态，这些评论甚至背离了现象学与本体论的那种不稳定的混合。在其它方面，本体论与现象学的这种混合却又构成了《知觉现象学》一书的特征。在尔后 103 的著作中，梅劳-庞蒂并不直接追求这些本体论发见的内涵。《世界漫笔》(The Prose of the World)是梅劳-庞蒂继续考察交互主体性的又一部作品，该书是由他在第二次世界大战后五、六年内所写文章编成的一部手稿，在他死后发表。在这部手稿中，尽管他更加注意语言的作用，但整个手稿与他以前的著作区别不大。在这里，梅劳-庞蒂再次强调了自我与另一个我的侧面的内在本性，认为这种内在本性构成了社会性的基础："我自己和他人就象两个邻近的同心圆，只有通过一种轻微而神秘的滑动才能将两者区分开来。这种联盟也许是使我们能够理解与他人的关系的东西，倘若我想直接接近他人，他就会不可思议，就象一堵陡峭的悬崖无法接近一样。"以前，梅劳-庞蒂把肉身化视为交互主体性遭遇之必然，把另一个人的行为说成是基本上是可以接近的，"因为我感知的世界仍然使这种行为拖曳着我的肉体存在"。而这部新的手稿则主张，语言形成了使遭遇得以理解的关键基质(matrix)。他指出，通过语言，另一个我"可以在一种更彻底的意义上既显现为他人，也显现为我自己"。我们可以看出，言语(Speech)是一种"永无止境地更新同一性与他性之间中介"

⑲ 同上书，第365页。

的能力。对另一个我的知觉，“是以他的言语为先决条件的，在我理解他、特别是当他从我们中撤回并出现要落入非意义之危险中的时刻更是如此，他的言语能够在他的想象中重新创造我们，并对我们开放另一种意义”。在言语之中，我们慢慢地“意识到在两种敌对的总体性之间的这种不可能的一致性”，其原因就在于：“言语关涉到我们，间接地逮住了我们，诱惑着我们，一直追踪着我们，把我们变成他，又将他变成我们，并消除了我的与非我、目的与对我有意义的东西和对我无意义的东西之间的抉择，消除了作为主体的我与作为客体的他人之间的界限。”[100]

只是到了晚年，梅劳-庞蒂才对包含在他早年论述中的一些见解进行了严格地扩展。他的最后一部手稿——即死后发表的《看得见的与看不见的》——探索了一种反自我学的（但却是非客观主义的）本体论轮廓——尽管我们需要谨慎地使用本体论这个词。因为，梅劳-庞蒂强调，存在是不能直接意向的（intentione recta），而只能通过沉浸于世界之中来侧面地接近它。正如该书所表述的那样，在世的存在仍然与肉体存在紧密相连；然而，该书却不再把肉身化看作是一种（潜在的）我思的具体表现，相反却把它看作是人对可见性参与的证明，或者视为他在世界之众生（flesh）中的内在性证明。在世存在深处的紧张之概念是作为梅劳-庞蒂后期思想的奠基石而出现的。《可见的与不可 104

[100] 梅劳-庞蒂：《世界漫笔》，C·列福特编，奥莱尔译（伊利诺斯州，艾凡斯顿，西北大学出版社，1973年），第134，137，140，142—143，145页（译文稍有改动）。关于肉体化，手稿补充道（第138—139页）：“对我来说不会有他人的精神存在，如果我没有肉体，而且他们也没有通过肉体而溜进我的领域的肉体，并从内部将其倍增，在我来看就是同一世界的牺牲品，作为我而适应同一世界。……解决办法……包含在此：（就我们对他人的沉默关系而言），懂得我们对世界的感受性，我们对它发生的同步反应——即我们的肉体，构成我们一切经验之基础的命题——会从我们的实存中除掉绝对的、独一无二的行动之愚钝，从我们‘肉体的存在’中造出可传递的意义，创造一种‘共同的情形’，而且最后产生出象我们自己一样的他人之知觉。”

见的》一书，从海德格尔的一种本体论差异的概念中吸取了某些灵感，探索了可见性与不可见性关系中一种基本视觉交叉(chiasm)的分叉——这种交叉实际上包含着一种两面性缠绕或一种双重化(doubling up)，即是说，包含着“世界对我的肉体的正反两面之间的涉入”和“我的肉体对每一种事物和世界的正反两面之间的涉入”。[10] 这种视觉交叉的一种逻辑推论是，自我与另一个我的共存在所指称的，不仅是侧面的相互依赖性，而且也是一种本体论的缠绕和可逆性。

该书还更有力地重谈了梅劳-庞蒂早期作品中的一个主题，批判了传统的认识论及其相互矛盾(二律背反)，以支持其前认知性知觉和前认知性经验的理论。该书的中心目的不是反对那些科学探究的“事实”，这种探究是对“一个‘逃避’群体的事实群体的探究”，相反，它的目的是“表明那种把客体存在与主体存在解释成相互对立的作法，并不构成基本的两者择一式的抉择”，因为，“我们所感知的世界是在这种二律背反之下或超出这种二律背反之外的”。该书强调，对“科学主义”或客观主义的攻击，并不是想为主观主义或主体中心论(subject-focus)集中专注于[人的]内在能力的作法辩护。该书告诉我们：“心理学的内在性或先验的内在性并不能比‘客观主义’的思想更好地说明一种境域或‘遥远性’；因为不论是我们把知觉与‘内省’同一化，还是把

[10] 梅劳-庞蒂：《可见的与不可见的》，列福特编，林吉斯译(伊利诺斯州，艾凡斯顿，西北大学出版社，1968年)，第264页。关于本体论，可比较他的评论(第84页)：存在“仅仅通过在境域中才显露，在并非虚无的距离上、在不是通过我而延展的距离上显露……而且这种距离最后使名符其实的存在不致于成为‘纯’存在的境域，而成为通往境域的前景之方式，这样，便使得完整的存在不致于在我前面，而是在我视野的交叉点，在我的视野与他人的视野之交叉点。”关于交叉和它与海德格尔之教导的关系，可见波姆：《交叉：梅劳-庞蒂与海德格尔》，载《洞察力：海德格尔80寿辰》(法兰克福——梅因男修道院，1970年)，第369—393页。

知觉与被感知的意识构成同一化，在实际上和原则上，知觉都不成为一种知识和对知识本身的占有。因此，它也不能敞开各种境域和视距（distances），这就是说，它也不能敞开一个世界，从第一种观点来看，这个世界是为它而存在的，而且只有从这个世界中，它才把它自身作为一种无名的行进遨游于广阔世界视景的责任来认识"。梅劳-庞蒂想用这种论证不仅去揭露"心理主义"的不充分性，而且也揭露近代"反省哲学"的不足（这种反省哲学可以回溯到笛卡尔），这种反省哲学的怪癖是把知觉视为"知觉着的思想"，而把被感知到的世界视为"一种被思想的东西"。根据这种反省的遗产，梅劳-庞蒂指出："我永远得服从于这样一种离心运动，它使一种认知客体为一种思想而存在，而且毫无疑问，我必须放弃这种观点，并考察在为我或为他所思想的存在（我与他思想的是同一事物）之前的存在可能是什么，或者说考察和我们的凝视所及与我们的知觉所及的地方一样的'交互世界'（"interworld"，法文"l'intermonde"）可能是什么：在这里，没有野蛮的世界，只有一个精心创造的世界；也不存在任何相互的世俗化空间，而只有一个意义化的'世界'"。[⑫]

对反省遗产的批判同样也适合于一种彻底的反省"辩证法"观点，我们可以在萨特的著作中（在某种程度上受惠于黑格尔的哲学）找到这种"辩证法"。尽管萨特主张通过自为与自在的分离并强调相互性的否定，来坚持可变性或他性；但在梅劳-庞蒂看 105

⑫ 梅劳-庞蒂：《可见的与不可见的》，第22—23，48页（译文稍有改动）。他补充道（第48—49页）："在这里，反思的态度也将会是不可推翻的，如果它在假设中和作为反思时不给关于所反思的东西之命题中它所肯定的东西以假象的话……我通过反思的途径而到达普遍精神（但远没有最后发现我曾经一直是什么），在此之前，有我的生命与他人的生命之交织，有我的肉体和可见事物的交织，有我的知觉领域与他人的知觉领域之交叉，有我生命的持续与他人的持续之混合。"

来，萨特的辩证法并没有履行这一主张，而且更一般地说来，他的辩证法充满着不连贯性。他指出：在萨特的图式中，如果他人要成为"真正的他人，那么他就必定永远不会成为我眼前的这个他人"。这意思是说，不可能存在任何对他的直接知觉，所以"他人是我的否定或是我的毁灭"也就是必然的了；每一种具体的联系都会消灭他人的变异性，并标志着"一种伪装的唯我论的胜利"。然而，这种注视的模式只有把它自身限制在自我经验的范围内才是明显的；因为它归结于我自身的先验性质同样也归于他人，因而在它的视景中也就包容了他人。梅劳-庞蒂在该书中指出：保留"在我的宇宙境域中"的空洞的空间。实际上并不是"一片空白"，也不是"对我自己和我的宇宙的简单而直接的否定"："从我给它划立界线这种唯一的事实中可见，它是以我所划的线而存在着的，因此，它也就从我的宇宙中划割出去。于是，在我的宇宙与另一个人的宇宙之间，便有了一种交叉"。尽管萨特正确地强调了"我-他关系之不可避免的非对称性"，但他的模式却充满着一种深刻的教条主义："尽管这种关系具有种种表现，但它实质上却是这样一种哲学见解：即通过宣告所有关系表现的不可浸透性、并通过把每一种关系表现表述为对他人的绝对否定，来把这种关系本身教条地安置在所有境况之中"。萨特哲学的否定性在于："它的教条主义秘密地隐含着对相反观点的绝对肯定"。严格地说，萨特的这种内在否定概念——按梅劳-庞蒂的判断来看——是不一贯的；因为存在的遭遇包含着联系，而否定却与排斥同义。[63]

根据《可见的与不可见的》一书的观点，自我与另一个我之间的关系——或者更清楚地说，自我与所有他人之间的关系

---

[63] 同上书，第79—81页(译文稍有改动)

——既不是一种纯内在的或内在性的联系，也不能按照完全的否定性或外在性来加以解释；这两种规定都是对他性的僭越（i-nfringements）。与一种教条式的否定性前提相反，梅劳-庞蒂在该书中观察到："很清楚，为了不把我和他人教条地摆成原则上相等的两个宇宙，为了使人们认识到'自为'为他自身的特权，必然存在着一种从他人到我和从我到他人的过渡"。同样，也为了区别的方便，我们也不能一成不变地把自我与另一个我和绝对的内在性或一种构成性虚无同一化："与那种把他人和我视作两个相互平行的、各自都受到同样的致命罪恶之打击的自为的作法相反——他人的现在把我们各自都依次压入我们世界的自在之中——我们必须使我们所有的人相互组成一个'系统'、或者是我们相互都可以感受到的一个自为的星座，以便人们认识到，他人不仅给自己带来伤害，而且更一般地说来，他人也是一个证人。他之所以可以受到指责，是因为他自己也受到了控告。因为他和我一样也不只是一种纯粹的对纯存在的凝视。"因此，对同类人的尊重既不是基于相互的同一化，也不是基于完全的不可接近性，而是基于对世界的共同参与："因为他人要成为真实的他人，仅仅把他视为一个给别人带来灾难的人，视为对一种绝对的正反倒逆的持久威胁，认为他只把自己置于竞争之上，是一个不存在于时空之中、没有关系性而又如一种不露面的迷惑之物，并以其一瞥便可使我化为乌有的存在，这种看法既不充分，也不是必然的。必然而充分的看法是，他人具有使我不再成为中心的力量，具有把他的中心与我的中心对立起来以反对我的力量，他之所以能够这样作，只是因为我们两个人都不是已被安置在两个自在宇宙之中的虚无。我们是不可相互比拟的，但我们俩都是存在的入门口，一方都能为另一方进入，而这之所以对于他人来说也是一种实践的权利，是因为他们两人都属于同一

108

存在”。⑭

作为对否定性的替代，梅劳-庞蒂的解释强调了自我与同类者之间的区别，这种区别即是隐含在在世存在之中的不断增长着的紧张与反省的可见性、不可见性和现在与不在的间接联系这两者之间的区别。梅劳-庞蒂写道：他人的肉体和他的具体表现，“以它们自己的样式出现在我面前，而这却是我永远不能表现出来的，对我来说永远是不可见的，是我永远不能直接作证的东西——因而也就是一种不在，但它不是任何不在，而是某种不在，是以某些尺度表现出来的某种区别，这些尺度对我们来说最初是共同的，它们预先决定了他人是我的一面镜子，正如我也是他的一面镜子一样”。与那种主张一种逻辑对立的观点相反，在这一观点看来，自我和另一个我是相互联系的，只有通过一种具体的可逆性才能将二者区分开来：“我对我自己的意识和我关于他人的神话虚构并不是两个矛盾的东西，相反，一方是另一方的逆转。”通过对区别的强调，《可见的与不可见的》一书超出了那种固执于绝对否定的反省唯心主义辩证法——用梅劳-庞蒂的话来说，这种辩证法“认为它用一种武断的思想、用一种陈述的集合、用正论、反论和综合[的方法]重新设置了存在”，但它没有意识到“它的每一个正论都是一种理想化，存在不是用理想化或它所说的那些东西所创造的，就象它所坚信的那种陈旧的逻辑那样；相反，存在是由各个密切关联的整体造成的，而在这些整

⑭ 同上书，第80—82页（译文稍有改动）。所指的同一存在不应该误解为本体论意义上的同一性，因为别处（例如第221页）梅劳-庞蒂指的是存在之多形特征：“描述前自我学、‘不同信仰的结合’、不可分性或转移主义。什么是这个层次上的已知性（‘有’）呢？这里有着至高的或物质的宇宙及其多形的基质。”

体中，意义化是无一例外的共同趋向”。⑯与对这种对立辩证法的批判相联系，该书也抛弃了其它的一些为辩证法的思想家们(包括萨特在内)所固守的两分法，诸如内在与外在的矛盾和能动性与惰性的矛盾等等：“不存在什么同一性，也不存在什么非同一性或非一致性；只存在相互转换着的内在与外在”。在该书的另一个地方，梅劳-庞蒂还间接提到“各种视觉本质上的自恋倾向”。并指出：“正如许多画家们已经谈到的那样，我感觉到自身被这些景色所注视时，我的能动性同时也是被动性”。⑰

关于交互主体性，梅劳-庞蒂在该书中强调，沉浸于存在之中是维护人的遭遇的共同发源地。一旦我们撇开那种我思主体和反省辩证法，共存在便作为一种“相互涉入和相互缠绕”而显现出来——或者无宁说，当我们抛弃“那种纯思维的层次和见解”时，慢慢突现在我们眼前的便是“两个圆圈、或两个漩涡、两个星体，当我朴实无华地生活时，它们便是同心相交的，而一俟我对自己发生疑问，它们中的一方就立刻慢慢地离开另一方的中心”。从同一观点来看，我们也切莫按照“我们-客体”或“我们-主体”来看待作为一个整体的社会生活，而应该把它视为一种复

---

⑯ 同上书，第82—83，94页。正如他所补充的(第95页)：“换句话说，我们排除在辩证法之外的东西是纯粹否定的思想；我们所寻求的是存在的辩证定义，即既不是自为的存在，也不是自在的存在——匆忙的、脆弱的和易变的定义，还是黑格尔说得好，会把我们从一个引回到另一个——同样不是那矛盾心理之高峰的自在自为。”尤其是在具体提到萨特时，《工作笔记》观察到（第236—237页）：“否定性的问题即深度问题。萨特讲到宇宙并非垂直的，而是自在的，即平展的，为的是一个绝对深渊的虚无。最后，对他来说深度已不存在，因为它是无底的。——对我来说，否定意即绝对虚无，而肯定则什么也不是(它们为同义语)，不是通过求助于存在与虚无之含糊的‘混合物’，因为其结构不是‘混合物’。我在萨特终结的地方着手建立我的起点，在自为接手的存在那里开始。——对他来说，这里是终点，因为他从存在与否定实体开始来建构它们的统一。”

⑰ 同上书，第139，264页。与此类似，交叉被描述为(第264页)“把我的肉体对折成内部与外部——而且把事物亦对折(成它们的内部与外部)。”

杂的缠绕体或"Ineinander"，它不能为任何人看到，也没有一种群体灵魂(group-soul)，它既不是客体，也不是主体，而是它们的集体性组织(tissue)。[107]基本说来，按照梅劳-庞蒂的观点，我-他关系可以追溯到在在世存在之中产生的分叉，最终追溯到存在本身。他写道：在前反省的层次上，"我们象自然人一样，把我们自己置于我们自己和各种事物的位置之上，置于我们自己和他人的位置之上，在这里，通过一种分叉，我们便成了他人，成了整个世界"。与那种认为自我和非我要么必然合并，要么完全分裂的观点相反，本体论的区别意味着一种自我与非我的侧面可逆性："这种分叉就是这种可逆性。只有通过这种可逆性，才有从自为到达他为的通道。在现实中，既不存在作为积极的、安排着主体性的我，也不存在作为积极的、安排着主体性的他，只存在两个洞穴、两种开放性、和将要发生某事的两个舞台——而两者都属于同一个世界，都属于存在的舞台。不存在自为与他为，两者各自都是对方的另一方面。"[108]

---

[107] 同上书，第138，174页。亦比较这一评论(第172页)："胡塞尔说得好，通向交互主体性的通道，只有关系到不充分的归结时才是矛盾的。但充分的归结又导致超出假定的先验'内在性'之外；它导致理解为世间事物的绝对精神，导致理解为自发性的交叉精神，这种精神本身建立在感知学的交叉之上，建立在作为精神同化与交互肉体性的存在领域的生活领域之上。"

[108] 同上书，第160，263页。"鉴于通过逆转的这种调解理由，这种交叉，"他补充道(第215页)，"并不仅仅有着自为-他为的对立；还有着作为包含一切的存在，首先是作为可感受的存在，然后是无限制的存在……人们不可能通过自为或自在的捷径来解释这种……交叉。需要有与存在的关系才会在存在里面形成它自身。——说到底，这就是萨特在寻找的东西。但是既然在他看来，除我之外没有内部，而且每一他人都是外表，对他来说，存在在受到减压之后仍然原封未动；它保持着纯粹的肯定性、客体，而自为仅仅是由于某种愚行而参与进去。"关于第三方的干预，比较这一段(第263页)："可逆性：手套的指头倒翻出来了。——没有必要要一个站在每一[illegible]观念；我从一面看到用作正面的手套之反面就够了，我会由此而及彼。"

九、语言与差异:德里达

尽管梅劳-庞蒂的《可见的与不可见的》一书具有未完成的和残缺不全的特点，但它却对法国的现象学思想和后现象学思想产生了广泛影响。自从该书问世以来，法国哲学一直在不断转入尝试性地精心筹划这部手稿所预测的蓝图。大致说来，法国最近十年的哲学已经证明，它正经历着从笛卡尔的我思主体中解脱出来的深刻转变。而更一般地说，是从那种建立在一种突出认知主体性或实用主体性地位之基础上的西方形而上学中解脱出来。与此相应，人们的注意力已经趋于从认识论转向一种知识的考古学，因而把研究注意力都集中于前反省的经验样式和前主体性的经验样式。当然，多种因素的共同作用产生了这一趋向，包括结构主义的兴起和对弗洛伊德学说的重新解释等等因素。然而，就大量思想家而言，现象学——特别是它在战后的多种表现——已经具有一种关键性的形成性影响，而雅克斯·德里达大概是这群思想家中的突出代表人物。尽管德里达的观点从各种不同的思想来源中吸取了灵感（这些思想来源均以强烈的反唯心主义的冲动为标志），但现象学运动却给了他观点以决定性的影响，特别是最初由海德格尔所表述、随后又为梅劳-庞蒂所表述出来的那种本体论的变体，对他的观点影响尤深。与他的先驱们相比较，德里达在他对传统认识的攻击中、和在他通过侵袭形而上学的自我学老巢来消解形而上学的企图中，似乎表现得更无情面。而且，在对思想的前反省渊源的探索中，他的观点从一开始就强调了已为他的良师们的作品暗示过的那种尺度：即语言的尺度（首先是与主体意向性言语相对的书写语言）。实际上，他的一些著作是想用一种大胆的富有启发性

108

的创造方式，按照存留于语言的语法学基础和笔迹学基础中的一种差别，来重新阐述海德格尔的实体本体论差别。[109]

由于德里达关于交互主体性的观点主要是在他对莱文勒斯（Levinas）的哲学作品的批判性评论中表述出来的，所以扼要地概述一下莱文勒斯的一些论点似乎必要。又由于莱文勒斯的姿态反映出一种把我们前面讨论过的各种理论方法结合起来的企图，所以这样作就显得尤其合适。莱文勒斯的共存在概念背叛了与侧匝遭遇的存在本体论阐述的那种密切的亲缘关系。但他对人类间联系的表述，与法国的存在现象学之主要发展趋向保持着一致性，特别是与梅劳-庞蒂的理论取向保持着一致，强调了肉体化和可见性——这种强调起到了矫正传统认识论的自相矛盾的理论作用。而且，他的作品与更为广泛的存在主义倾向相互一致，否定了那种总体主义的一般观点，也就是说，他摈弃了黑格尔把自我与另一个我最终综合起来的概念，这种对黑格尔主义的批判也扩展到了那种应用于自我-另一个我之关系的正题-反题图式，尽管莱文勒斯的观点基本上具有先验的特性，但在他看来，我们绝不能把他人与否定性或完全不在同一化，而只能把他人与一种表面的不在同一化，或者更清楚地说，把他人与不在和现在的缠绕同一化。在一些地方，这种非对立性区别的概念也导向了一种人类团体的见解，而这种见解又含含糊糊地重温着海德格尔关于共在的论述；特别是，他的这种概

109

[109] 见德里达：《实体与字母：对〈存在与时间〉一书脚注的注释》，E.S.凯塞译，载F.J.史密斯编：《现象的视景》（海牙，尼霍夫，1970年），第54—93页；以及他的《见解种种》（巴黎，夜半出版社，1972年），第19—20，37—38页。亦比较西尔维尔曼，《自我偏离中心：德里达汇编》，载《现象学研究》，第八卷（1978年），第45—65页，尤其是他的评论（第54页），他说，德里达的"拆卸既包括破坏也包括建设。它运行于梅劳-庞蒂描述为交叉或可见的与不可见的之间的交织、哲学与非哲学之间的交织之交结点；它填补了海德格尔的'中间物'，就象通过勾销存在而表明的那样。"

念也导致使一种非现在团体的阴影重新降临，在这种非现在的团体中，对同类的爱和尊敬与对相互的操作或"管理性焦虑"的消除达到了一致。[116]

因此，莱文勒斯一方面认可了本体论现象学的某些原则，同时又通过研究如何使变异性完全免于自我学设计的影响，寻求把另一个我从本体论的领地中拯救出来（甚至是从本体论差异的界限中拯救出来）；为了追求这一目的，他迄今为止的作品都暗暗地重复着萨特的主题。莱文勒斯和《存在与虚无》的作者一道——至少在他后期的作品中是这样，把本体论描绘成一种实体的世俗性和无名的世俗性逻辑——这意味着，他把本体论描绘成一种专注于实体性契约和自我封闭性宇宙的哲学。与总体主义的融合相反，他的带有一种萨特式语调的说明强调了个体间不可根除的分离和独特性、甚至是个体间的相互外在性（尽管他关注的中心主要集中于他人的独特性，而不是自我的独特性）。在处理这种存在的复合性起源这一问题时，莱文勒斯也象萨特一样，采取了形而上学的方式，把这一问题解释为一种超描述本体论领域和有限实体（ontic finitude）领域的沉思事件。更为相似的是，他也把共存在描绘成一种视觉遭遇，或者用他的术语来说，共存在是一种面对面的境遇（face-to-face situation）——尽管这两位思想家在一些重要的细节上有部分相同之处［但还是有些不同］。首先，他认为面对面的会晤既不意味着融合或团体，也不是一种不可避免的冲突。这两种见解的差

[116] "交互主体性，"他在某处评论道，"并不是仅仅将多重性的范畴应用于精神领域。它是厄洛斯（爱神）所带来的，在那里，在对他人的亲近中完全保持着距离，这种距离的哀婉是由这种亲近性和这些存在的二重性组成的。作为爱情中交际失败所描述的东西，事实上构成此种关系的正面特征；他人的不在恰好是以他人身分出现的现在"。见莱文勒斯，《实存与生存者》，林吉斯译（法文首版，1947年；海牙，尼霍夫，1978年），第95页。

别在于，莱文勒斯拒绝把变异性与否定或虚无同一化（前面已提到这一点）；实际上，在这一方面，他的论点倒是指出了一条存在现象学所未能看到的道路。为了尽量绕过有限实体和萨特的否定性，他对绝对他性的信奉导致他采取了一种近似于非认知的或积极的无限性观点的超越性观点。同样的信奉使得他把他人描述成一个陌生者，在一些地方则把这位陌生者描绘成“非我”或另一个非我。他在一部著作中写到：“个人间的境遇不是对这种境遇本身的冷漠，也不是两个可以相互交换项目的相互关系。他人之为他人，不仅仅是另一个我，他是我所不是[的存在]”。[111]

110

在对他的批判性反驳中，德里达有力地精确指出了这种绝对他性和一种非认知的无限性概念所固有的两难困境。关于他性，德里达首先对他的超越性主张提出了挑战，他认为这种超越性完全与存在无关，并外于存在的领域，甚至把超越性解释为一组世俗关系。如果说在整体上莱文勒斯是反对传统两分法的——包括内在与外在的分叉；那么他所反复寻求（并不断坚持）的，却是一种社会的外在性或非空间性的外在性，以表示出一种非操作性的共存在样式的特征。[112] 德里达质问道：“为什么我们

---

[111] 同上书。他在别处写道：“绝对的他者就是他人（autrui）；他和我并不形成一帮……只有绝对的局外人能指令我们；而仅仅只有人对于我来说才是绝对的局外人——对每一象征论、每一种类、每一文字学和每一分类来说，都是难以对付的——因而‘知识’一词超越了客体化。他人的陌生性，正是他的自由处……如果说他不能构成总体性，那是因为无限性不容许自己被结合进去；并非因‘我’之不足而阻止总体化，而是他人的无限性在这样做。”见莱文勒斯：《总体性与无限性：论外在性》，林吉斯译（法文首版，1961年；匹兹堡，杜克斯尼大学出版社，1969年英文版），第39，73，80页。

[112] 要知对里-外结构的批判——据说该结构在海德格尔思想中仍然起着作用——可比较莱文勒斯：《实存与生存者》，第81—82页。关于外在性，同一论著肯定（第95页）：“他人的外在性并非仅仅是空间的结果，这种空间使得概念上完全相同的东西分隔开，也不仅仅是概念上有些区别，这种区别将通过空间的外在性自我显露出来。恰好是由于不能归约外在性的这两个概念，才使得社会外在性成了外在性的原有形式并把我们带出多重性和统一性之

为了使一种非空间性的关系获得意味就非得使用'外在性'这个词不可呢?须知,即令这个词还有什么意义而不仅仅是代数中的一个X的话,它也只能固定地指空间和光一类的东西。"况且,这种认为"真实的外在性是非空间性的,因此(实际上)并不是真正的外在性"的主张又有多少可感性和可理解性呢?他明确地指出,超越或他性并不能长期处于存在的外部。因为外部和内部一样都属于空间性尺度范围——这一尺度如此持久地根植于存在之中,以致于我们在谈话中一直保持着它。尽管我们可能可以无区别地使用不同的词,也可以凭一系列的不完全的删减来写作和谈话,甚至于这种删减"仍然还是一种写作形式,也依旧使写作具有空间性标志",但是"人们却无法删除位置性的句法,哪怕这一位置中的古体铭文在语言活字版上可能已经变得难以辨认,因为正是这个活字版本身、它暗淡色的固体和它过度陈旧的光泽",使我们无法删除它的位置性句法。德里达补充道:只靠"抹掉'内部'、'外部'、'内在'、'外在'这些词,或者只是凭信条把这些词从词汇中消除掉","来从语言中清除外在性和内在性"的努力,可能只是一种白费力气的努力。因为这样作,"人们也不会在不受空间侵蚀的情况下接近语言"。在他看来,这种不可能性的最终原因在于:我们所提及的这些术语都不是纯认知性的或概念性的。换言之,如果我们在概念-认识论的二律背反层次上来研究这些术语,尽管它们不能令人满意并有其局限,但这些术语最终却暗示着一种非认知的(或本体论的)基质。他观察到:"'内与外'或'昼与夜'这类对应词所传达的意义并不只是栖居于我们所要消除的术语之中"。这是因为"它们并不严格地

外,这种统一性与多重性对事物来说是有效的。"这种理论在《总体性与无限性》一书里得到进一步发展,副标题为《论外在性》。

占据一种空间性位置。内与外或昼与夜这两对词的结构，在一种从实体意义上规定的界限和无方位的空间之内，并没有获得其意义；相反，它们的结构源于一种（本体论意义上的）被嵌入的起源和一种被铭刻的境域，而这种境域本身既不位于空间之内，也不位于空间之外”。[113]

111 德里达把对外在性的批判进一步扩展到那种把同类视为绝对他人或视为另一个非自我的概念上来。他指出，在一种纯逻辑的层次上，这一概念产生了许多无法消解的悖论——它表明“我们无法始终如一地思想或陈述‘无限他人’或‘绝对他人’这一语辞”。毫无疑问，他性包含着一种超出它自身之外的指涉（r-eference）：这个绝对他人，“只有在他是他人的条件下才能是他所是者。这就是说，只有在他不同于（某物）时，绝对他人才能是他所是者；但是，不同于必定意味着不同于我自己。然而，从这一点来看，他就再也不能从那种与自我的关系中摆脱出来；因此，他也就不再是无限他人或绝对他人了”。进而言之，如果不用一种参照点来使他性稳定化，它就会产生一种令人眩晕的性质：“只有通过绝对不是自我同一的那种存在，或者更具体些：通过不同于他自己的那种存在（或非自我的存在），这个绝对他人才能是他所是者——即无限他人。然而，在不同于他自己的存在中，他又非其所是（he is not what he is），因此他又不是无限

[113] 见德里达：《写作与差异》，巴斯译（法文首版，1967年；芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年），第112—113页（译文稍有改动）。正如他所补充的（第133页）：“说他人的无限外在性是非空间的，它为非外在性和非内在性——这样就没有将它标明，只不过是否定地标明罢了——这难道不是承认无限（亦在其假定的肯定性中否定地标明了：无限）不能够表达吗？难道这不是承认‘里-外’的结构——和语言本身同龄的——标志着语言原有的有限性和语言寻求掌握的一切东西之有限性了吗？没有哲学语言能够连根拔除语言中的空间实践之‘自然性’。”要了解对语言的里-外结构更全面的处理，可参照德里达：《论文字学》，斯比伐克译（法文首版，1967年；巴尔的摩，约翰斯·霍布金斯大学出版社，1976年），第30—65页。

他人”。在这里，德里达的意图决不是因这些逻辑困惑而幸灾乐祸，相反，他是想透过这些困惑去发现它们对个人间遭遇这一问题所产生的不利影响。他坚持认为，只要人们把交互主体性视为一种我-他关系，这种把他人作为绝对陌生者或另一个我来对待的作法就会剥夺他人作为一个自我的平等性，最终也就消灭了变异性本身。他写道："作为另一个我的他人，意味着作为另一个无法还原为我的自我的他人，很清楚，这是因为他自己是一个自我，或者说他具有一种自我的形式。他人的自我性质使他可以用和说我自己相同的方式来说'我'，而这一点正是他为什么是他人的原因所在，也是他为什么不是一块石头或者不是我的具体经济[环境]中的一种不能言语的实体之缘由所在"，即是说，这就是他为什么不是我的世界安置(the arrangement of my world)中的一种不能言语的实体之缘由所在。他补充道，如果我们不能严格地把他人作为另一个我来认识的话；那么"他就会完全淹没在世俗性之中，而且也不能象一个自我那样发挥世界起源的作用"；结果是"他的整个变异性就会坍缩"。与此相反，正如他人的自我性质维持了他的变异性一样，我的自我特性也不能解释为没有为他性触及的"自我同一性"。德里达告诉我们，如果"他人在没有停止成为他人的情况下无法绝对地处于自我同一"；那么这就意味着"这种自我同一就不是一种自我封闭的总体性，也不是一种与它自身或与纯变异性表象同一的认同游戏"。因为"如果在一种流入或内在性的意义上，变异性已经没有处在同一性之中的话，又怎么会有一种'同一性的游戏'呢？"⑭ 112

德里达看到，莱文勒斯所阐述的绝对他性概念往往把一种完全的非认知的、因而也是肯定的无限性的假设作为一种必然

⑭ 见德里达：《写作与差异》，第125—127页(译文稍有改动)。

性逻辑——但这种假设也为同样的窘境所困扰。在把这些悖论归结于变异性与完全的陌生性之同一化弊端后，他指出：我们无法直接意向性地(intentione recta)探讨无限性，"无限他人或他人的无限性不能包含把他人作为肯定的无限性这一意思，即是说，他人不能作为上帝或上帝的想象之镜。如果他是一种肯定的无限性，如果他自身内并不包含无规定性者*的不明确的(或非肯定的)否定性，那么这个无限他人就不会是他所是的——他人"。依德里达所见，这种二难窘境将会长期存在于(不可理解的)语言情景之中——如前所示，存在至少是以一种间接的样式或已铭刻的样式反射在这种语言情景之中。他说："肯定的无限(上帝)——倘若这些术语还有所意义的话——也不能成为无限他人，如果某人象莱文勒斯那样，认为肯定的无限可以容忍、甚至是要求获得或必然蕴含着无限变异性；那么他就必须摒弃一切语言，首先是摒弃'无限的'和'他人'这些词。"从这一视角来看，莱文勒斯的哲学暗含着一个基本的"无名"领域——但他却又依赖着这种无法可能成为无名的语言："一俟人们试图把无限视为一种肯定的丰满（就象在莱文勒斯的非否定超越性的情形中那样)，他人便立刻成了不可思议的、不可能的和说不出来的东西。也许，莱文勒斯是想呼唤或招呼我们进入这个不可思议的、不可能的和说不出来的、超存在和(传统的)逻辑之外的领域，但是同时，这种呼唤也必定是不可思议的和说不出来的"。[115]

当我们撇开肯定的无限或丰满时就会发现，他性需要用有限的语言来表示——包括用那种非有限的(in-finite)（作为有

---

* "无规定性者"原文为拉丁文"apeiron"，意即没有任何规定的东西。旧有译为"无限性"，易引起误会。——译者注

[115] 同上书，第114页(译文稍有改动)。

限的反面)术语来表示："假如我只有通过否定空间性的（有限的)外在性，才能够指明他人的不可还原的(无限的)变异性；那么这可能是由于这样一种情况，即变异性的意义是有限的、或者说它不是无限的。"然而，从有限这一层次上来看，他性似乎与必朽性和趋于死亡的存在有着密切的联系——只要我们看看海德格尔关于共在的讨论，就会了解这些问题。"他人不可能是他所是的——非有限他人——除非在有限和必朽的中介之中（我的和他的有限)。"根据德里达的观点看来，鉴于莱文勒斯执意于面对面的遭遇这一情况，强调有限尤其合适；因为我们怎么能设想肉身化可以在具体空间性之外呢？他指出："为了给肯定的无限留下思考的余地而在描述他人时将空间中性化，这不是把这种面对面的面(其视觉语言)之本质有限性括起来存而不论吗？正如莱文勒斯本人所主张的那样，这个面即是'肉体'，而决不是抽象思想的肉体隐喻。"在这种背景下，肯定的无限与交互主体性的遭遇就显得互不相容了。德里达指出：至少是"在哲学内和语言内，我们无法同时既为肯定的无限性主体辩护，又为那种被解释成肉体、注视、言语和思想的非隐喻性统一的'面'辩护。因为，"如果这个面是肉体，那么它就是必朽的，但是[莱文勒斯]却把无限与无限他性一致的死亡的非有限他性，视为肯定的和完全的现在(上帝)"。这种不相容性的原因是，有限与无限不是两个肯定的领域，甚至也不是两个绝对的可以整齐并列在一起的对立领域；相反，两者都是负有存在之铭记的一种间接而基本的差异之反映："因此，如果上帝是无(不确定的)，如果因为上帝即是一切而又不是活生生的东西，难道这不意味着他同时既是一切又是无、既是生又是死吗？这也就意味着上帝只是在一切与无的差异中出现，或只是在这种差异中才是可名的，他就是生和死——在这种差异中，并最终作为这种差异本身，他即是生，也即

113

是死。”[110]

德里达在注释差异时，参考了海德格尔的学说，特别是海德格尔的实体本体论差异概念，这一概念表达了存在与实体现象之间的间接联系。他观察到，根据海德格尔的观点，“唯有这种实体本体论差异是基本的”，在此意义上，“存在不是任何实存之外的东西（或曰不是实体性存在之外的东西）”。在他看来，与那种安于一种实体性自我封闭的宇宙的观点相反，海德格尔的本体论负有一种开放性和解放性的冲击力量：“存在远不是排斥差异，存在既不同于他人，也不同于自我同一。”相反，存在“解放着差异，或者说为差异开辟了地盘，而且存在本身也只有在这种解放中并通过这种解放才能是其所是”。顺便提及一下，海德格尔意义上的差异不是逻辑对立的同义语：“实际上，甚至也不存在区别这个词通常意义上的存在与实存之间的区别。其基本原因是因为——而且特别是因为——存在不是任何实存以外的东西；而且还因为存在的泄露依附着实体本体论的差异——为了表达存在并使之在语言中流动而回避实体性的隐喻是不可能的；这正是海德格尔为什么把语言描绘为‘存在自身之出现的揭露或隐藏’的缘由所在”。由此看来，莱文勒斯诉诸于形而上学，并把它确立为一个优于本体论的分离性领域，不过是那种对实体关系的沉思处理方式的复活而已，而海德格尔早已揭露了这种方式的二难窘境。由于莱文勒斯拒绝“使[人的]地位或尊严与实体本体论差异达到一致（他以为这只是一种计策），而且由

[110] 同上书，第114—116页（译文稍有改动）。关于肉体化，他补充道（第115页）：“肉体：从这个词的全部或直接空间的意义上讲，意味着外在性和位置性；一个零点，空间的起源，虽然是个在 of 之前没有产生意义的起源，而且是这种起源和生格属性以及它所产生与相应空间不可分割的起源——因之，它也是个铭记的起源。”

于他把形而上学吹捧为伦理超越性的内在实体(intra-ontic)的动力学(意即,某一实存者对另一实存者的尊重性接近的动力学)。他进一步证实了海德格尔的论点:因为[在他看来]后者不是把形而上学(或形而上学本体论)视为存在的遗忘和实体本体论差异的模糊化吗?"⑪

在德里达看来,尽管形而上学的沉思试图绕过本体论,但它仍需以它所否认的东西为先决条件。首先,如果没有一种本体论的参照点(reference point),伦理尊重的培养——莱文勒斯在其面对面的遭遇中突出强调了这一点——似乎是不可想象的。德里达写道:"只有超出需要的层次,眼和嘴才组成一张人面,它们才能够'让其存在';这就是说,只有当它们见其所见,说其所说,并只有当他们因此而达到其所是的存在时,它们才'让其存在'。"正如视觉依赖于一种可见性情景一样,只有在"思考着存在和说着存在"时,思想和语言才是可能的(在这两个词所有格的双重意义上);因此,这张面的形而上学便使存在的思想实体化,因而是以存在与实存者之间的差异为先决条件的,而同时,形而上学却又拒绝承认这种实存者"。根据德里达的观点,本体论的参照点包含在具有交互主体性之意蕴的面的概念之中,

⑪ 同上书,第138、142、317页,注66,318页注70(译文稍有改动)。在突出它非概念的、非纯粹本体论的、不断展开的特性之努力时,德里达有时通过将它拼写为"différance"。将差异注入这个词本身,他在某处写道:人们必须承认"对差异的系统生产或生产一个差异的系统——即一种系统的差异"。并补充道:"我已试图从黑格尔的差异和对立中区分'différance'(其字母"a"表明(在其他事物中)其多产与冲突之特征)";《见解种种》,第40、59页。他在别处谈到:"系统差异并非仅属主动"(不过是一种主体完成罢了);它更有可能会表示居中的声音,处在被动性和主动性之间的对立之前,并建立了这种对立。有了这个"a",差异更可恰当地指在古典语言中称做差异的起源或产生,以及差异与差异之间的差异那种东西,即差异的游戏。"见德里达:《言语与现象,兼论胡塞尔的符号理论》,阿利逊译(艾凡斯顿,西北大学出版社,1973年),第130页。

因为只有这种让其存在的姿态，才能保存他人变异性的完整。他指出："如果理解存在意味着能够'让其存在'的话（这即是说，尊重存在的本质和实在性，并承担对自己这种尊重的责任）；那么存在的理解就要永远关注于变异性并与之相联系，而首先是在他人的一切创造性中与他人的变异性相联系：一个人只能使之成为他所不是的东西。因此，如果一个人永远不得不让存在去存在，而且假如去思想意味着让其存在，那么存在也就的确只是那种思想的他人（或他性）。"[118]

在叙述本体论与社会生活的相关性时，德里达的解释丰富了海德格尔的本真共存见解——本真的共存是一种合作的样式，它具有的特征是尊重和解放的关心，而不是冷漠、混合、或处心积虑的操纵。莱文勒斯的伦理关切在这一点上也是如此观焉，尽管是在不同的基础上说明的。德里达告诉我们："存在的思想——至少是存在的理解——规定着（以其自己的方式：即通过各种原则、原因或前提来排除一切实体性的决定）对实存者本质的认识，比如说把某人作为他人或他人自我来认识；它规定着对作为其所是的他人的尊重。如果没有这种认识——但它不是一种纯粹的认识，或者让我们说，如果没有这种除了我之外仍以其自己的本质而存在着的他人存在之'让其存在'（首先是以他们的变异性而存着的）；那么任何伦理学都不可能。"为了维护个人间的相互尊重，从本体论意义上发动的认识，也使人们接受个体自由和非强制性的人类发 有了余地："让他人在其实在和本质上作为他人而存在，意味着得以进入思想的东西和（或）思想

---

[118] 德里达：《写作与差异》，第141、143—144页。如他所补充的（第141页）："既然存在只有通过思想的放任才成为其所在，既然后者只有通过它所放任的存在之在场才成为思想，思想和存在或思维与他性就都'同样'了——但我们应该记得，这种同样并不意味着它们的同一性、单一性或中立性。"

得以进入的东西就是本质和实在的领域，同时也就是两者以为其先决条件的东西：存在。没有后者[即存在——译者注]，任何'让其存在'都不可能，尤其是在尊重和为人类自由情愿的伦理命令中就不会有任何让其存在[的姿态]表现出来。按照社会聚合的情形来看，本体论和本体论的差异指明了一种非操纵性的团体类型，这种团体既不等同于我们-客体，也不等同于一种充分统合性的我们-主体。"他肯定地指出：诉诸于存在或"本体论的预制，也就孕育了语言，并为语言奠定了基础，随之也孕育和建立了共在和与在的可能性；首先，这种诉诸于存在和本体论预制的作法所提供的可能，更多的是为一种原始的和真诚的共在(Mitsein)形式提供了可能，而不是为那些其它的样式或变体提供可能，而这些样式和变体常常被混淆于团结、协作或友谊之类的样式。"他补充道：当人们允许"让他人真实地存在时，当[人们]进行自由地对话并保持面对面的境遇时，存在的思想也就因之尽可能地接近于非暴力性了"。[18]

115

十、批判的马克思主义

在本世纪中，交互主体性问题并不是现象学运动的专利品，尽管这一运动的成员们可能对主体给予了最为彻底和全面的研究。符号的相互作用论(symbolic interactionism)、角色理

---

[18] 同上书，第137—138，146页。德里达对莱文勒斯和萨特都进行了批判，他(第319页，注85)反对"按同志友爱、球队努力或类似的东西"去解释共在，他补充道："与在的与，原先几乎没有含由中性的共同任务所激励的球队组织之义，不同于'与上帝对话'这一短语中的与。在与在中提到的存在并不意指(如莱文勒斯反复暗示的那样)第三术语、即普通真理或类似的东西。"

论、日常语言哲学和交往分析学派等理论流派的一些发言人，[119]也考虑了这一问题。由于马克思主义的社会-政治学思想有其突出的地位，由于它公开主张以非个体主义为前提，所以我想简单地考察一下马克思主义思想阵营内部的发展情况。马克思主义对资产阶级的个体主义给予了强烈的批判，并强调个人创造精神的社会经济基础建筑，所以我们可以期待马克思主义（和一般的社会主义）能够特别关注于交互主体性和社会的相互作用这一问题，并为我们提供对这一问题的丰富见解；然而，从根本上说，这一期待是令人失望的。至少在官方的观点中（这集中体现在斯大林主义中），辩证唯物主义往往都是把各种不同类的社会构成解释为各种包容着其个体参与者的经验集体——很明显，这一概念仍保留着传统经验主义认识论的基本前提。在我看来，我们可以在那些批判的马克思主义的倡导者们中间、特别是在所谓法兰克福学派的理论设计者们中间、以及从该学派的批判理论纲领中，发现与这种学派的主要偏离倾向；由于乔治·卢卡奇对正统决定论的攻击，和他对法兰克福学派的理论家们所产生的广泛影响，所以人们通常也把他早期的一些著作包括在这种偏离的范畴之中。[120]

---

[119] 在试图阐明社会的相互作用时，这些倾向的追随者们典型地依靠象征的、规范的或语言学的框架；然而，这些框架的起源和哲学地位，还值得怀疑。关于第一个观点，比较布卢梅尔，《象征的相互作用论：观点与方法》（安格尔伍德·克利夫，N．J：学徒堂，1969年）；关于普通语言理论，见温奇，《社会科学思想及其与哲学的关系》（伦敦：洛特利几与基冈·保罗，1958年）；有关交际分析，见缪勒尔，《交际的策略》（纽约，牛津大学出版社，1973年）。

[120] 这种宣称确证了卢卡奇早期的思想可以恰当地置于批判的马克思主义标题之下，在他论战时期的主要著作中，真正的马克思主义“并非指的是毫无批判地接受马克思调查的结果；也不是指‘信仰’‘神圣的’教科书中这个或那个命题或训诂”。见卢卡奇：《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》，利文斯通译（马萨诸塞州，坎布里奇，麻省理工学院出版社，1971年），

在这里，我的目的不是想提供一种对批判的马克思主义者的文献的综合理解概览，而是集中突出这些文献的观点与现象学论点之间所存在的一些平行对比，特别是对那些为法兰克福学派所发展的观点作一集中的探讨。我想表明的是，在社会的相互作用领域里，批判的马克思主义（大致规定的批判的马克思主义）最初是与一种同质的无产阶级的概念密切相联的，这种无产阶级致力于通过革命的行动来重新改造社会现实，而这一观念又接近于萨特的我们-主体的概念和融合群体的概念。卢卡奇在《历史与阶级意识》一书（最初发表于1923年）中，用准黑格尔式的形式，把无产阶级描绘成一种绝对的自我反思的化身，或者描绘成一种完全自我透明的主体性化身——由于这种主体性通过人与世界的联系而获得了对其自身意向性的洞见，因而它能够在其自身的想象中转变这个世界。关于无法归结到这类群体主体性之中的其它社会关系样式，该书主要讨论了前现代的生活模式、半有机性的生活模式和普遍盛行于资产阶级工业社会之中的个体主义原子论式的相互作用（这些相互作用基本上以一种社会的方式构成）。大致说来，卢卡奇的观点在法兰克福学派观点的最初形成阶段引起了较大反响，包括麦克斯·霍克海姆在1937年发表的那篇旨在把批判理论与传统理论区别开来的纲领性论文。只是到了阿多诺的一些后期著作中，才产生了与这些前例的严重分歧，超出了黑格尔式的和一般形而上学的前提，预示了一种既与经验式聚合相分离、又与自身透明的（self-transparent）自我之融合相背驰的共在样式的出现。 116

第1页（译文稍有改动）。在稍后的语境中（第81页），同一论著指出："无产阶级一定不要回避自我批判，因为它的胜利只能建立在真理的基础上；因此，自我批判必须是其本性的成分。"（在这些和以后的引语中，我为了明晰可读，稍稍改动了译文。）

十一、历史与阶级意识：卢卡奇

正如卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中所指出的，社会的发展意味着人类自我意识和自律的不断增长。也就是说，一个关于人的传说(story)正慢慢从前理性的或前反省存在的沉睡中复苏过来。为了突出该书的中心主题，在“具体化和无产阶级的意识”这一章里，作者坚持认为：“历史过程的独特性和它的辩证发展，与它的辩证逆转一样，不外是一种持续不断地达到更高真理层次和更高(社会的)人的自我认识层次的斗争而已。”而且，依卢卡奇看来，真正的人类自我认识不仅是一种认知成就，而且也带有独特的实践目的性内涵；至少是自现代开始以来，人类成功的自我理解已经基于人把他自身不仅看作是旁观者，而且也看作是认识目的——包括社会现象和历史现象——的构成 117 性源泉这一能力之上。在同一章里，作者指出：“现代哲学本身已致力于对这一问题或任务的研究，而不再把它作为产生于认识主体之外的某种东西而拒绝接受(比如说把它作为上帝的创造而拒绝接受它)；哲学正寻求把世界作为它自己的产物来加以把握。”通过对各种不同的现代思想学派的考察，卢卡奇告诉我们：“从一种系统的怀疑和笛卡尔的我思故我在开始，经过霍布斯、斯宾诺莎和莱布尼茨，存在着一种直接发展的冲击潮流，这种发展潮流丰富多变，其决定性的一步是这样一种概念的产生：即认为，认知客体之所以能够为我们所认识，仅仅是因为在此范围内正是我们自己创造和产生了这一认识客体。”[12] 在谈到自我认识领域的实际应用时，该章提出，只有当人作为他自己生活和

---

[12] 同上书，第111—112、188页。

具体生存模式的决定性行为主体(agent)而显现时，才可能达到这一目标。

在追溯人的显现时，该书描述了社会相互作用的连续发展阶段。卢卡奇指出，在前现代或"前资本主义"时代，完全缺乏自我认识的前提条件，由于人被自然力量和自然束缚所吞没，所以人不能采取一种反省的方式，而这种反省正是使人得以理解他自身和他的社会的方式。他写道："在封建社会里，人不能把他自身作为一种社会存在来认识，因为他的社会关系基本上仍保留着自然的特征。社会在其整体上仍然很缺乏组织性，并且也几乎没有控制全部人与人之间的关系领域、以使整个人的关系领域能够表现出作为人的这种实在性的意识。"根据该书的观点，社会的这种无组织状态，主要表现在星罗棋布的城堡、等级和社团(corporations)的分散状态，表现为各种社会风俗和经济实践的独存论(particularism)，表现为对个体在社会中的作用的简单忽视和简单归结。卢卡奇告诉我们："最突出的首先涉及我们的一种不同是，前资本主义社会在经济上远不如资本主义具有集合力(cohesive)，社会的各个部分比资本主义情形中的各部门显得更为自足，而在经济上又远不如资本主义社会那样具有密切的相互依赖性。"在卢卡奇看来，由于缺乏相互依赖性和集合力，前现代社会基本上是与反省[思维方式]相抵触的。他认为："由于社会阶层的等级层次分化"——这种等级层次化隐藏在"阶层生活"与"社会总体结构"之间的联系中，"意识或者是直接地或当下地被固定在各种特权之上（比如宗教改革运动期间的骑士阶层就是如此）；或者——不那么直接地——被固定在这些特权所依附的社会之特殊因素之上（比如在各种行业社会中就是如此）。"⑬

⑬ 同上书，第19、55、57—58页。

根据《历史与阶级意识》一书的观点，前现代社会存在这些相互脱节的特征是不受一个国家组织及其官僚机构的现存在影响的。一方面，那些控制国家权力的组织机构，一般并不用这种权力来改造社会以顺从它们的社会经济原则；相反，它们只专注于占有政治统治权，或者是占有直接行使“这种权威本身”的力量。另一方面，社会的大部分地区在本质上仍未被国家的组织所触及，仍设法“在几乎完全摆脱国家命运的情况下保持其‘自然’存在”式的生活。在这种范围内，社会状况由一些合法规范和制裁来调节，而这些规范又常常是依特殊环境而制定的，而不是用现代的“法律规则”形式并通过作为整体的社会来扩张它们的影响的。卢卡奇告诉我们：“社会分化成阶层、城堡和类似的等级，实际上意味着这些‘自然的’状况之组织特性与其概念特性一样，在经济意义和社会意义上仍保持着非透明性；换句话说，自然生长状态的纯传统主义必须直接转变成法律制度。”而各种法律制度与具体生活模式之间的密切联系，又给对社会结构的反省透视设立了新的屏障，因而也封锁了通向人类自我认识的道路。卢卡奇观察到：“经济范畴和法律范畴在其内容上或者是从实质性上说是如此密切地交织在一起，以致于无法分开。用黑格尔的话来说，政治经济在客观上仍未达到‘自为的存在’层次；因此，这样一种社会也就无法提供一种可以使所有社会关系的经济基础都成为有意识的和有组织的制高点。”[124]

随着资产阶级或资本主义社会的兴起，这种具有不透明性特征的前现代生活形式至少已被部分地消除。《历史与阶级意识》一书指出，资本主义的出现，把重点从自然生长状态转移到经济生产方式和生产关系方式上来，因而密切了社会生活和人的

[124] 同上书，第55—57页。

各种动机之间的联系，也使得广阔的社会社会化得以实施(使社会与自然王国区别开来)。"资本主义既消灭了不同国家和地区之间的时空屏障，也消灭了不同等级的社会阶层之间的法律分割；人与人之间形式上的平等并在其支持下，开始不断清除那些在早期控制着人与自然之间新陈代谢的经济模式。结果，人变成了社会存在这一术语的本真意义上的一种社会存在，而社会则成为人的现实"。根据卢卡奇的观点，上面所提及的这种社会化过程是理解各种社会关系的预先条件；也是人把他自身作为自律的社会行为主体来认识的能力之本质的预先要求。相反，在前现代时期里，起着决定作用的存在力量却完全"处在历史行动者的动机背后"，因而也处在他们的意识、动机和社会结构这些在现代才开始结合会聚的因素之外。他写道：这两个时代之间的区别在于：在现代，"经济因素不再隐藏在意识的'背后'，而且在意识本身起着作用(尽管是以无意识的或压抑的形式而起作用的)。由于资本主义的发展——也就是说，由于封建社会阶层的消除和一种纯经济意义上的结构社会的形成——阶级意识进入了潜在意识的舞台；从现在起，社会的冲突便反映在贯穿于意识和社会阶级特征的隐藏或暴露全过程中的意识形态的争论之中"。[125]

在卢卡奇看来，尽管资本主义有其进步和解放的作用，但它仍然不能给人类生活的社会化带来丰硕之果。它一方面给社会行为主体指明了通向完全合理性的道路，另一方面却又预示着社会行为主体必然在一种不公正的无知中发挥他们的作用之新时代的到来。卢卡奇告诉我们："实现这一转变的阶级——即资产阶级——在很大程度上仍是在没有意识的情况下履行它的功能；它所释放的各种社会力量反过来一下子又把它推上了灯光

[125] 同上书，第19,58—59页。

暗淡的舞台，往往使它象一种‘第二自然’那样与它自己抗衡，而这种自然比封建主义结构在任何时候都更具有非人性，也更难于透视。”与以前的各个时期相比——同时也与边缘性的现代群体境况相比——制约着资产阶级行为的因素，绝对不是一种与人的目的严格分离的“外在的”命运；相反，这些因素本身表现为阶级意识内部的一种辩证冲突，并激励和阻止着人的各种动机。“一方面，资本主义是第一个能够——至少潜在地能够——渗透并重新塑造全部社会组织结构的生产体系，在理论上的结论是，资产阶级应该能够从这一主要的优越点中取得(或输入)一种生产过程的总体性意识。另一方面，资产阶级在经济中的地位和利益又支配着他们的行动，使这个阶级无法充分把握其自身的生产体系，甚至在理论领域亦复如此。”卢卡奇指出，因此，资本主义的局限，在于对经济生产性的限制和对可理解性的内在限制；事实是，资产阶级“必定认识不到表现在它自身中的一种内在的体系屏障，和表现在其阶级意识中的辩证矛盾”。[126]

这种矛盾是资本主义的个体主义结构和准原子式结构的必然结果——用萨特的话来说，也就是资产阶级社会关系的连带特征的结果。《历史与阶级意识》陈述道：意识中的对抗，“与贯穿于‘个体’原则与‘社会’原则之间、亦即作为私有财产的资本之功能与其客观的经济功能之间的资本主义体系之中无法消解的辩证冲突”是密切联系在一起的。尽管用《共产党宣言》中的话来说，资本是一种“社会的而不是个人的力量”，“这种力量的运动由资本的个体拥有者的利益所引导，个体无法认识到他们的行动所衍生的社会后果，而且必然对此无动于衷。结果，资本的社会原则或社会功能就只能在他们认识不到的情况下通

120

[126] 同上书，第19、62、64页。

行，仿佛与他们的意志背道而驰，又仿佛在他们的背后通行着。”按照卢卡奇的解释，个体首创性与社会经济结构之间的这种冲突，“是使资产阶级的阶级意识特征化的最具决定意义的特点之一”。他写道：尽管资产阶级“是作为一个阶级在社会的客观经济进化中行动，但它只能把这种自我发动的发展之展开，理解为一种外在的东西，并消极地承受着由不可抗拒的规律所支配的过程”。由于资产阶级“必然固执地从这种个体资本主义的优越点”来看待经济生活，所以资产阶级的存在便打上了“个体与控制着社会的强大的超个人‘自然法’的力量之间的尖锐对抗”这一不可磨灭的烙印——或者，再用萨特的词汇来说，是打上了个体实践与实践-惰性领域的被动性的双峰并峙的印记。按照传统马克思主义者的分析，我们可以把这种两分法表述为“意识形态和经济基础结构之间的对立”，或者更一般地把它表述为理论与实践的脱离。卢卡奇告诉我们：资产阶级阶级意识的辩证法“建立在（资本主义的）个体——即按照个体资本主义的形式来解释的个体——与‘自然的’不可抗拒的发展过程之间的无法调和的对立基础之上，这种自然的发展过程不讲究意识的反省透视，因此，理论和实践便被置于无法根治的两极对立之中。”[127]

困扰着资产阶级存在的这种冲突，构成了马克思主义及其理论先驱黑格尔哲学的本质性背景。诚如卢卡奇指出的，德国唯心主义思想作为一个整体的标志，是一种克服个体自由与客观主义决定论之间的二分法、并通过发掘现实的人类起源来给

[127] 同上书，第62—64页。正如卢卡奇所补充的（第62页），资产阶级个体主义本身是脆弱和矛盾的现象；因为，“一方面，资产阶级的兴起赋与了个人以史无前例的重要性，而另一方面，它却倾向于通过使个性就范于经济的前提，就范于与商品生产有关的具体化过程以致消灭个性。”更有甚者，在它培植的意义上，资本主义制度下的个体主义也倾向于局限在少数资本拥有者身上。

予现实以反省透明性的迫切感。他写道：从康德到黑格尔的唯心主义思想家们的共同目标，是发现主体或人类行为主体，我们“可以把这一主体解释为客观内容的总体性之生产性来源”——换句话说，他们的目的是想发展到“一种客体性的层次和客体起源的层次，在这个层次上，主体与客体的二元论(同时也包括思想与存在的两极分化)被超越了，也即是说，在这里，主体与客体达到了一致和同一”。由于这种目的的限制性，他们并没否认这种二元论建构的可信性，而是作出了这样一种努力，即最终把一切事件都作为“这种主客体同一性的产物来把握，并把每一种二元性都作为源于这一基本统一的一个特殊例子来把握”。就唯心主义的情景而言，这一努力在黑格尔的辩证法中获得了最成熟的表达。黑格尔超出了他的前辈们的那种道德主义和美学的关注范围，通过将其注意力转向历史和人在历史发展中的辩证作用，他开辟了用反思的方法来解决过去各种两难推理的通道。通过这一转折，“发生学的问题——即知识生产者的生产问题；排除非理性的(不可入的)‘自在之物’的问题；和使‘被埋没的人’重新复活的问题——具体地转变成一个辩证法方法的问题”。从历史辩证法的观点来看，人最终可以显现为构成性的社会行为主体，因而也可以揭示出理论与实践、自由与必然之间的基本联系。在这一点上，我们看到：“作为我们的产物的实在概念已或多或少地丧失了那种虚构的特征”；因为，“当我们能够把实在的整体作为历史(更特殊地说是作为我们的历史，因为在实在中不存在别的东西)来认识时，我们实际上也就把我们自己提高到这样一个位置，从这个位置上，我们可以把实在看作是我们的‘活动’。”[12]

[12] 同上书，第122—123，141，145页。

一般说来，在同情这一目的的同时，卢卡奇又发现了黑格尔的方法在其沉思倾向和理论倾向上与神秘化有着密切的联系。在他看来，尽管黑格尔的这种方法集中探讨了历史的起源，但它没有澄清反思思想这一关键性问题，即是说，它没有澄清“关于能动性的主体和发生主体这一问题”。与突出历史的我们-主体的作法相反——这个我们是“历史的主体”，而“他们的行动实际上构成了历史”——黑格尔把“同一性的主体与客体”置于“世界精神”的位置之上，表现于“个体人的精神之中”，而这种世界精神的各种意向则在人类行为主体的背后得以实施，以致于“对于行动者本身来说，行动成了某种超越性的东西”。根据卢卡奇的观点来看，这恰恰是唯心主义哲学“误入概念神话学那个绝望迷宫”的地方，特别是黑格尔主义“无可逃避地走入”这一迷宫的地方；因为它“没有能够在历史情景本身之中揭示这种同一性的主客体，因而不得不游离于历史之外，并在一个超历史的范围里建立起完全理性化的王国；而从这一超历史的范围中，历史只能被看作是‘理性计策’之进化和这种进化的一个纯粹的舞台”。也正是在这一点上，马克思主义通过把重点从神话学的精神转移到具体历史的阶级斗争上来，特别是转移到无产阶级的构成性历史作用上来，给唯心主义的困惑提供了一剂关键性的矫正药。卢卡奇观察到，黑格尔思想的继续和辩证法的继续，“是真正的历史方法的复归，通过这一颠倒，阶级便能够在它自己的存在和生活经验之中，发现同一化的主客体，这就是能动性的主体或作为历史起源的‘我们’：即无产阶级”[⑫]。

122

⑫ 同上书，第145—149页。如他在另一语境中所指出的那样（第17—18页）：“马克思的辩证法成了黑格尔自己追求过但从未具体达到的目标之一贯的继续……通过认识到‘现实生活的生产与再生产’作为‘历史上最后一瞬的

无产阶级的出现，不再是去构造那种庞大的不断生长的自我意识的运动历程，而是履行着达到社会透明性这一目标的任务。随着它的兴起，“社会实在的意识认识达到了圆满的境界；这是因为，无产阶级的阶级观点提供了使社会的总体组织结构得以明见的优越视点”。而且，在把握社会结构的过程中，无产阶级不仅仅是获准进入一种陌生对象的入门口；尽管无产阶级是通过认知的见解使自已与众不同，但这种认识的特性绝对不是传统的（笛卡尔的和康德的）认识论所规定的那种“认知主体”。卢卡奇告诉我们：无产阶级“不是一位与（历史的）过程相分离的旁观者，也不仅仅是社会总体性中的一种积极的或消极的因素；而是它的认知见解的成长和发展，一方面，是它自身在历史行程中的成长和发展；另一方面，它的认识与它自身的成长和发展正是同一真实过程中的两个方面”。凭借其作为主-客体的地位，无产阶级的存在和具体实践与它对社会结构的意识和对作为整体的社会实在的认识密切地联系起来。根据《历史与阶级意识》一书的见解，理论与实践的统一，只是“无产阶级的社会历史境况的一种表现——即是这样一种状况的表现：从无产阶级的视角出发，总体性的知识与自我认识达到了一致，因为它同时既是自己认识的主体，又是自己认识的客体”。换言之，“无产阶级的

决定因素’，马克思和恩格斯获得了制高点，从这一制高点上，他们可以清算所有的理论神话。黑格尔的绝对精神是这些自命宏伟的神话系统中的最后一个，这个系统已经表述了（虽然是以含糊或无意识的方式）历史的总体性及其原动力。如果在历史唯物主义理性中——这种理性总是一直存在着，虽然并非总是以合理的形式存在着——最后通过发现其真实的依据或基础，使人类生活在这一基础上能够真正意识到自己，以达到它的合理形式，这样一来，这种成就便意味着对黑格尔历史哲学的具体贯彻（虽然以毁灭他的体系为代价）。”

自我认识与它对社会本性的客观理解结合在一起"⑬。

在强调无产阶级的阶级意识及其双重完善的作用时，该书根本不依赖偶然的心理学气质或一种经验的心灵状态。卢卡奇相对远离了现象学运动的那种关切倾向，同时又和(先验的)现象学一样对心理主义和把理性与经验的心理过程混淆起来的作法抱有反感。该书关于"阶级意识"一章，求助于黑格尔认为偶然的人的动机是不能直接与历史进化背后的力量同一化的陈述，认为"科学的马克思主义的本质在于现实化，即真正的历史之原动力是独立于人对它们的(心理学的)意识之外的"。根据该书的观点，心理主义的主要缺陷，在于它把正确的与虚假的意识样式分离开来的无能性，这一缺陷也使它无法澄清虚假的意识在历史动力学中的实际作用。要克服这些倒退，批判的马克思主义就必须(与现象学一道)区别本质与表象、真正的与偶然的经验类型的意识和认知见解之间的不同；根据它坚持辩证法方法和总体的社会分析这一路线，我们可以在"客观的(或本质的)可能性"这一范畴中，发现批判的马克思主义进行这种区别的一种关键性的马克思主义工具。该章认为："通过把意识与整个社会组织结构联系起来，就有可能去推断这些思想和感情，如果人们完全可以进入一种既定的生活境况，他们在这种境况中就会产生这些思想和感情。而且，从这种境况中所产生的各种利益，既关涉到各种当下的行动，也关涉到与这些利益相协调的社会结构；换言之，也就有可能去推断那些与其客观境况相应的思想和感情了。"在该书中所使用的阶级意识这一术语，基本上是指

123

⑬ 同上书，第19—21，149页。对其主体-客体特性的强调，至少以小前提形式将卢卡奇的无产阶级概念与萨特的我们-主体概念区别开来；由于自为和自在之间充满对立，后者的主体-客体性质仍有着融合的(短)时期之不稳定和有限特征。

那种被输入的和客观可能的意识样式，而不是指一种偶然的态度。"实际上，阶级意识所指称的，是理性意义上的合适的反应或观点，因此，这种反应和观点是在生产过程中被输入一种特殊的典型见解之中的；因此，这种意识既不是组成某一阶级各个体成员之思想和感情的总和，也不是它的平均值。"[130]

要洞穿这种本质的或客观可能的意识形式永远是一件艰巨的工作；即令是对于无产阶级来说亦复如此，因为工人的经验性思想和感情与理性意识并不是直接同义的。正如现象学所主张的那样，只有通过加括弧或通过把理性从客观主义信仰中清除出去，获得本质的洞见才能成为可能；无产阶级的理性也需要一个艰巨的复苏和活性化（activation）过程；由于知识与自我认识的集中会聚，这一过程也给无产阶级的成熟道路打上一种阶级烙印。卢卡奇指出，如果不通过精致化或活性化，工人们的实际见解所展示的常常只是一种虚假意识，即便这种虚假性隐藏着124 一种潜存的渴望或"趋向正确与真理的意向性"，其意识也只能如此。他写道："这种潜存意向性的出现"，"也丝毫不意味这种冲动力可以在没有无产阶级积极合作的情况下自动地表现出来。相反，只有通过意识的强化，通过意识的能动性和意识的自我批判，这种趋向真理的纯粹渴望才能剥除其虚假伪装，转变成为一种真正正确的、具有历史意义和社会革命意义的知识形式"。对于典型的产业工人来说，这种活性化要求包含着对他观念的一种逆转。由于这些工人被困扰于资本主义生产体系之中，他们最初所反映的那种纯客观主义带有资本主义生产体系的特征；用该书的话来说，他们"首先是作为纯粹的和完全被动的社会事件

[130] 同上书，第47、51页。卢卡奇补充道(51页)："这一分析从一开始就规定了距离，这种距离将阶级意识与人们所形成的关于他们生活情形的、经验上给定的、可从心理学上描述和解释的观点隔开了。"

客体而出现的”。自我意识的绽露并不能即刻终止这种具体化的状态，而只能洞见工人作为商品在生产过程中的作用：“在此程度上，他实际上仍然不能把他自已提高到超出他作为客体的地位之上，而他的意识实际上也只是一种商品的自我意识；换句话来说，它是那种带有对商品生产和商品交换的依赖性资本主义体系的自我认识或自我启示。”然而，自我认识对经济结构的这种依附，标志着一种量变的开始；凭借理论与实践的联系这一力量，作为自我意识之商品的无产阶级便变为彻底变革的一种动因：“作为商品的工人之自我意识已经成为一种实践行动的认识；这就是说，这种意识在知识的对象中完成了一种客观的、结构上的改变。”无产阶级的观点同时既标志着资产阶级具体化的顶峰，也“在主体性意义上标志着，在可以产生这种体系之意识的地方，也将是它在实践中被超越的地方”[⑲]。

在着手讨论法兰克福学派之前，我想指出困扰着卢卡奇研究的一些困惑之处，也想指出在卢卡奇分析的一些问题上，似乎可以靠他分析本身的动量来进一步推向深入，以超出主客体同一性或一种黑格尔式的我们-主体的界限。在我看来，并不需要花多少力气就可以表明：他对反省和自我认识的关注在政治上并不是无关痛痒的；按照培根对知识和能力的划分，意识和理性的进步性历史展开，与人对所有非人性因素的支配地位的巩固是相互吻合的。卢卡奇告诉人们：“‘自由王国’、和‘人类的史前史’的终结，明显意味着具体化和迄今为止的人间的客体化关系开始让位于人。” 阶级意识的增长之所以在政治上是关键性的，是因为它将最终使无产阶级的存在力量合法化。该书观察到：“对于一个阶级来说，统治地位的确立(ripe for dominon)意味

125

⑲ 同上书，第72—73、165、168—169、172页。

着：它的利益和意识可以使它按照这些利益来组织整个社会，而在每一种阶级斗争中，最后的决定性问题是某一阶级在一个特定的时刻可以调动这种能力和这种意识。”在此情景中，阶级意识与一种纯粹的沉思姿态明显不同；相反，正如卢卡奇所承认的那样，它与“历史中的暴力作用”有着密切的联系。其原因是多方面的：“首先，能够使特殊的阶级利益占压倒优势的先决条件，常常只能通过最无情地使用强力这一手段才能建立起来。”更重要的是，“这一点在暴力情况下是很明显的，在这种境况中，各个阶级都处于生死攸关的斗争之中，而阶级意识问题也就表现为最终的决定性因素”。这些思考在无产阶级反对资本主义的斗争中得到了深刻的说明，在这种情况下，无产阶级的阶级意识不只是模糊地相互共容的，而且也直接与占统治地位的意识相连。该书指出：“因此，无产阶级的阶级意识成为可理解的意识，为什么对于无产阶级、而且仅仅是对于无产阶级来说，对社会本性的正确洞见，构成了一种具有首要重要性的力量因素，而且也许是最终的决定性武器，原因即在于此。”[13]

尽管对知识和能力的划分，对于解释现代技术的作用来说是有益的，但这种划分限制了马克思主义前提的真实可信性。根据传统马克思主义的学说来看——卢卡奇并没有反驳这种学说——阶级斗争的历史不是一个永久的或自我包容的过程，而是在本质上要超出它自身，指向无阶级社会的方向，即是说，在这种社会里，阶级统治因而也包括类似的社会统治将逐步完结。从这一背景来看，无产阶级的使命就是废除权力，并且不实行权力统治；它的任务不仅是开创一种新的统治形式，而且也是开创一个非权力性或非统治的阶段。然而，要达到这一目的，就必须

[13] 同上书，第52—53、68—69页。

废除占优越地位的阶级结构，并对作为一个阶级的无产阶级进行自我消解。正如卢卡奇雄辩指出的那样："无产阶级只有通过消灭并超越它自身，才能完成它的使命，也只有通过把无阶级的社会作为阶级斗争的结果来迎接它，才能完成它的使命。"为了这样一种社会而进行的斗争——在这种社会里，无产阶级专政只是一个阶段——不仅是一场反对外部敌人即资产阶级的战斗，而且同时也是一场无产阶级与它自己的斗争。[13] 假定这些陈述是正确的，该书对意识的强调——和卢卡奇坚持把真正的认识或意识与(无产阶级的)阶级意识同一化的做法——似乎是不大协调的。如果说无产阶级注定要超越作为一个阶级的它自身；那么这种命运也就包含了阶级意识的消解和超越；然而，在此情形下，无产阶级自我认识的成熟就无法构成社会历史发展的顶峰。在描述无产阶级的使命时，《历史与阶级意识》一书却为它自己的论证逻辑所牵引，使之僭越了一种集中探讨阶级意识或我们-主体这一问题的视境界限(也许是在一种海德格尔式的"形而上学之终结"的方向上僭越了)——尽管该书的作者并不追求这些意蕴的研究。

128

这里所提及的不协调性，也为卢卡奇的反乌托邦主义的职业习惯所强化。按照他的分析，我们不能把马克思主义的目标仅仅视为乌托邦或沉思性的幻想，因为乌托邦的方法和经验主义的方法只是资产阶级具体化概念的两个方面。"具体化的意识必定同时而又不可避免地陷入粗陋经验主义和抽象乌托邦主义的两个极端"。我们所谋划的无阶级社会、以及无产阶级及其阶级意识的自我超越性，不可能只是一种乌托邦式的见解，而必定多少已为无产阶级的具体生活经验所预料。换言之，无产阶

---

[13] 同上书，第80页。

级慢慢成熟的观点本身必定包含这样一些特点：即它是与传统的认识论模式相背离的，它促进着一种意识僭越。该书的一些篇幅中提出这样一种不正常的概念，却又没有精心论证它的内涵。从一种乌托邦式的视点出发，卢卡奇写道："意识[使我们]能够接近社会，以便从另一个世界来谈论它，并把它从它所遵循的那条虚假道路上引回到一条正确道路上来。"与此相对照的是，就工人阶级的状态而言，"意识并不是寓于真实历史过程之外"。他补充说：无产阶级"并没有'要去实现的理想'，通过把理想转化为实践，无产阶级的意识只能贯彻于那些已为历史的辩证法催熟并准备好了的那些决定之中；从实践的意义来说，它永远无法绕过历史的行程并把那些纯粹的欲望或理想强加在它自己的头上"⑬。然而，如果无产阶级的意识并不"寓于社会历史发展之外"，并且它在实践中不能绕过社会历史的发展，那么人们就很难理解我们怎么能够把它真实可信地描述为这种发展的生产来源呢？如果不强调它的构成性的主-客体作用，难道就没有人倾向于用一种准本体论的语气把它描绘成一种行进着的历史性*存在*展现过程中的参与者吗？（或者用德里达的话说，就不会把它描绘成差异作用中的一种被铭记的起源吗？）

---

⑬ 同上书，第77—78，177—178页。卢卡奇的一些认识论评论，特别是那些处理思维和存在之关系的评论，也指向类似的方向。他说（第203—204页）："只有通过把它作为现实的形式处理，即作为总体过程中的一个因素来处理，思维才能辩证地克服它自身的僵化而显出变化形成的特性……这样，思维和存在便不会完全相同，在它们相互'相应'、相互'反映'、'平行行驶'或相互'偶合'（所有的术语都掩盖着严格的二元性）的意义上并不完全相同；相反，它们的同一性寓于它们是同一物体的组成部分和同一具体历史和辩证过程的情形之中。"值得质疑的是，同一性一词是否还合适于指这样一种情形，在这种情形中，思维仅仅是不能整体上包括现实的组成部分。要了解卢卡奇的辩证法与海德格尔的本体论之比较，见哥尔德曼：《卢卡奇与海德格尔：走向一种新哲学》，波尔豪尔译（伦敦，洛特利几与基冈，保罗，1977年）。

十二、批判理论和非同一性：霍克海姆与阿多诺

127

在本世纪中，卢卡奇的《历史与阶级意识》一书对非正统的马克思主义者的思想观点产生了巨大影响；而它对法兰克福学派的创始者们的影响大概最为强烈，特别是对麦克斯·霍克海姆和西奥多·阿多诺的影响更甚。卢卡奇的思想吸引了工人阶级的运动，在很大程度上它建立在社会政治学的基础之上，但从理论上说，他的思想却遭到了为官方马克思主义学术所提倡的粗陋决定论的抵制，在卢卡奇的研究中，霍克海姆和阿多诺发现了一种把他们的政治信仰与哲学信仰协调起来的方式。在这些奠基者们早期勾勒其批判理论的大致轮廓的种种尝试中（这种批判理论是按照马克思政治经济学批判理论的模式而设计的），我们就可以察觉出他们与卢卡奇论点的共鸣，特别值得注意的是，霍克海姆战前发表的纲领性论文《传统的和批判的理论》，该文在很大程度上具有陈述法兰克福学派观点的作用，并在此意义上受到该派其他成员的认可。在这篇论文中，传统的理论基本上是观察者心理和个体主义认识论的同义语，它产生于资产阶级社会的系列组织之中；相反，批判的理论这一术语是指对自我认识的追求和对反省性自我决定的追求之把握，这种自我认识和反省性自我决定具有反资本主义或后资本主义倾向的特征，而在这种追求中，认知性见解是以认识主体的构成性作用与生产性自律为前提的。

霍克海姆同意卢卡奇关于资产阶级心理的论述，他认为传统理论的渊源是笛卡尔的主-客体的两极划分，他洞察到这种理论的目的在于使我们对各种经验过程的观察分离开来，而这种理论却又没有涉及社会起源问题。他指出："传统意义上的理

论是由笛卡尔所开创的，今天它仍然许多专业化的科学所接收；这种理论是按照流行的社会结构内部生活的再生产所提出的各种问题来组织经验[材料]的。”从这种理论的观点来看，“各种问题的社会起源、以及科学所应用的各种具体境况和科学所服务的各种目的、都可以作为与科学本身无关紧要的东西来加以处理”。霍克海姆这篇论文的目的，不是反对技术知识的扩张，这种知识是在传统认知模式的支撑下完成的；只要这些追求是由“对它们自己的界限之具体意识”所激发起来的，它们就是无可反驳的。但一旦传统理论与理性同一化，并立于一种普遍性思想范型之中，它就会暴露其作为资产阶级具体化表现的压迫性质。该文指出：“资产阶级时期的技术进步与科学事业的作用不可分割地联系着，在技术的引导下，各种事实都具体化为与特定环境相关的科学知识，而所获得的知识同时又被应用于各事实之中。毫无疑问，这种科学事业是现存社会持续转变和发展的一个（重要的）因素。”然而，在此范围内，在这些情景中发挥作用的“理论概念”却是“绝对化了的”，或者是“作为理论概念，尽管它是建立在认知的本质或某些其它非历史性前提的基础之上”，但还是很快地“变成一种具体化的意识形态范畴”来加以处理。⑬

126

根据霍克海姆的观点，传统理论的意识形态特征主要来自它社会基础的隐秘性。与其中立性的主张相反，资产阶级的科学反映出劳动和普遍流行于资本主义社会的各种支离破碎的社会关系之间的严格分化。他指出：“传统的理论概念是从这种科学事业中抽象或蒸馏出来的，而这种科学事业在某一特定阶段的劳动分工情景中发挥着它的功能；传统的理论概念与科学家

⑬ 见霍克海姆：《传统的与批判的理论》（1937年），载《批判理论：论文选集》，奥康乃尔等译（纽约，赫德与赫德，1972年），第194、199、244页。（为了方便起见，我把从同一年起的附加资料作为论文的一部分处理；在以上和以后的引语中，译文稍有改动。）

的活动是相适应的，他们的科学活动与社会中所有其它的特殊活动相辅相成，但是科学家的活动与社会中的其它特殊活动，或者说这两种活动之间没有直接的透明性联系。"按照这篇文章的观点，各种专业化活动的激增，是资本主义依附于个体经济首创性的一种结果——和卢卡奇一样，霍克海姆也把这种依附视为"资产阶级思想之二律背反"产生的主要来源，尤其是自由与必然、或个体实践与社会决定论之间对立的主要来源。"这种看起来似乎自足的活动和工作过程，不是源自它们对象的本性，实际上它们与资本主义经济中这些看起来似乎自律的个体行为主体是相平行的；后者假装在制定个体的决定，但他们——哪怕他们精打细算——只不过是非透明性的社会机器上的齿轮而已。"尽管个体被吹捧为是经济生产中的支柱，但在资本主义条件下，个体在根本上只是一种施实社会结构吩咐和命令的抵押品（社会被抬高到"第二自然"的地位）。"整个可感知的世界仿佛为资产阶级社会的每一个成员而存在着，而且传统的世界观把它解释为是与作为一种事实之集合而出现在感知者面前的那种社会相互关联着的世界，这些感知者只能而且必须接受这些事实。每一个个体的分析思想本身都属于这样一些社会性反应：这些反应均以一种最适合于现行需要的方式来推进其社会应用。"[130]

---

[130] 同上书，第197，199页。通过强调（抽象的）个体主义作用，霍克海姆补充道（第210—211页）："资产阶级思想是如此合法，以致在反思认知的主体时，它以逻辑的连贯性发现假定的自律之'自我'。其探求方法基本上是抽象的，其指导原则是那种与具体事件封锁隔绝的个性，这种个性大言不惭地认为它本身就是宇宙的基础，如果不是宇宙本身的话……思维主体不是思想与客体在那里偶合的所在地，即能够为获取绝对知识而起发射合作用的所在地。这种幻想——自笛卡尔以来为唯心主义所培育——是严格意义上的意识形态；因为在这里，资产阶级个体的有限能动性呈现为绝对自由和自律的幻觉形式。然而，在一个不透明的和无意识的社会里，自我——无论是作为思维的主体还是作为实践的主体——不可能有安全的立足之地。在（传统的）人的概念里，主体和客体是分开的；它们的同一性不是在现在，而是在将来。"

129 与那些困扰着资产阶级思想的二律背反和二难困境相反，批判理论是想通过转向社会起源领域或具体历史的人类实践，来揭示传统认识论背后的各种统一联系。依霍克海姆所见，我们可以在康德至黑格尔的德国唯心主义哲学中，发现这一努力的重要标志。他说："把实质性的内容即各专业化科学所观察到的明显不可还原的事实与人类生产联系起来，在这一点上，社会的批判理论在根本上与德国唯心主义是相互一致的。"尽管相对说来，康德的思想更接近于笛卡尔主义，但它却铺平了通向一种超个体性活动观念的道路；康德对认识传统的二律背反仍然是有所贡献的，他清楚地"理解到：在他终生所追求解决的科学家所经验的事实与理论之间的分裂背后，存在着一种更深刻的统一，即个体认知所依赖的'一般主体性'"。黑格尔主义包含着对这种统一的进一步探究和发展，霍克海姆告诉我们："黑格尔主义对能动性和被动性、先验的前提和感觉材料、哲学和心理学之间无法解决的关系问题进行了艰难的探索。黑格尔突出并发展了这些矛盾，但他最后又使这些矛盾在一种更高的理论层次上达到一致；'一般主体'的概念——康德提出了这一概念但却没有给予具体的描述——在黑格尔的作为实在之本质的'绝对精神'主张中被超越了。"然后，霍克海姆最后（与卢卡奇一样）仍然把唯心主义视为与其沉思倾向联系在一起的理论，而只有马克思主义才成功地克服了这一缺陷：从唯心主义的观点出发来看，"能动性潜藏着一种表现为纯粹精神的既定客体——它是诸如'绝对自我'或'精神'这样一些超经验意识的结果——结果，反对不透明的、非意识的和不合理的（现实的）斗争，在原则上被视为一种人类内在过程或心理态度问题。相反，在唯物主义的概念中，基本的活动是社会劳动或社会生产，这种活动的阶级特征给包括理论在内的一切人类的反应都打上了阶级的烙

印"[138]。

从这一背景来看，批判理论是后期资本主义或垄断资本主义已经改变了的情况下的马克思主义思想之继续。霍克海姆的文章指出：社会思想的批判模式，"是在人们历史生活形式的总体性上，把人们作为其历史生活形成的生产者来看待的。人们处理科学的各种目标之实际条件，绝不是把科学作为可以实证的或可以根据或然性规律来预见的材料来处理。因为偶然性事实不仅依赖于自然，而且依赖于人对自然的控制；各种对象、知觉的方式、所提出的问题和各种回答的意义——都是人类活动和人的能力程度的证明"。通过强调人类生产，霍克海姆废除了各种或然性的规律和类似的准自然规则，使这些规律和规则从属于人类的意向性和自我反思的工作："在我们这个时代，人类自我认识的轨迹不是作为外部'逻各斯'而假设的那种定量性的自然科学，相反，它是对现行社会的批判性理论分析，这种分析为建立合理生活形式的兴趣所激励。"由于批判理论关注于社会的合理性，因而它必然具有一种未来取向（但在这一点上它与乌托邦主义是不能同日而语的）。与资产阶级的科学相反，批判理论所处的位置，不是一种社会应用工具，或是有益于维持现存状态的工具。霍克海姆告诉我们：尽管批判的观点"产生于社会结构"，但它"既不沉湎于它的意识意向，也不沉溺于它有助于这种

130

[138] 同上书，第203—204，244—245页。由于他超出唯心主义之外，霍克海姆为批判理论在古典希腊哲学里发现了一个重要的灵感（第246页）："不用去考虑批判理论与专门化了的科学之间的相互关系……前者从来不仅仅旨在增加这类信息，而是旨在把人从奴隶制或压抑的条件下解放出来。在这一方面，它类似希腊哲学。与其说类似屈从的古希腊人文主义时期所奉行的哲学，不如说类似柏拉图与亚里士多德之黄金时期的哲学。在追随这两位思想家没有成功的政治谋划之时，禁欲主义者和享乐主义者退回到个体主义实践的说教，这种新的辩证哲学坚持认为自由的个人发展，取决于社会理性结构的实现。"

社会结构的任何部分更好发挥其功能这一客观意义。相反，它是这样来看待'较好的、有用的、有效的、生产性的和有价值的'这样一些范畴的：即在现存的[社会]体系中，把这些范畴理解为在本质上是可怀疑的，而绝对不把它们理解为超科学的、或者是在理论上无关的预先假设。"如果说，资产阶级的个体作为一个统治阶级成员注定要"把他存在的基本条件作为既定的东西来接受、并注定要去适应这些条件"；那么批判的分析则"完全不相信社会现存构成的为其成员所提供的各种尺度"⑬。

批判理论对发生学问题的集中关注，使它能够克服个体自由与社会必然之间的对立，或者至少为解决这种对立指明了方向。用霍克海姆的话说："根据个体与社会之间的这种两极分化，个体将把给他的活动设置的这些限制作为自然的限制来接受。而在批判理论中，他的活动被作为一种相对的东西来加以描述；事实上，批判理论是把产生于个体活动的盲目关联之中的这种结构框架——即现存的劳动分工及其带有的阶级区分——作为这样一种境况来加以考虑的：这种境况起源于人类行动，它也得服从有目的性的决定和合理的计划。"在弥合个体与集体性之间的鸿沟时，批判的思想也开辟了排除传统主客体两分法的道路。霍克海姆依照《历史与阶级意识》一书的观点，在该文中把资本主义的（进步的）反对者们描绘成一种潜在的主客体式的先行者，或者是描绘成能够与作为一个整体的社会目标同一化的行为主体："在批判思想的传播者中间，现行社会组织的二律背反特征发展成为一种意识的矛盾；这些传播者认识到：现行的经济体系和由它所产生的整个文化都是人类劳动的产物，也是人类在现时代已经采取的或能够采取的组织化形式的产物；这

131

⑬ 同上书，第198—199、207、244页。要了解对乌托邦主义的批判，可比较这一陈述（第250页）："辩证的理论并非进行只基于思想的批判……其判断的标准并不位于时间之外，而是位于时间本身的支配之内。"

些传播者们把他们自己与这种总体组织同一化，并领悟到它所具有的一种意志和理性的功能——这就是说，它就是他们自己的世界。”和人们对合理性的一般研究一样，要使主体和客体达到一致，可能不是一蹴而就的事情。相反，这需要彻底地改变社会，社会的彻底改变将使社会转变成一面透明的自我认识之镜。霍克海姆告诉我们：“在今天，正是这一努力引发了”批判性思维，它超脱于各种传统的紧张关系之外，也“超越了个体的意向性、自发性和合理性一面与构成社会结构的相互作用的工作过程一面之间的对立。批判的思想包含着一种人的概念，而只有当主客体的同一性被确立起来后，这一概念才不会与它自身产生冲突。”⑭

正如在卢卡奇的研究情形中一样，在霍克海姆这里，对自我认识和人类行为动因的强调成了政治的基石，这是由于它们在阶级斗争和人控制自然力量的斗争中的作用（这种自然力量也包括作为“第二自然”的那些社会力量在内）。在传统理论那里，人被看作是根本无能的，并受着“必然性”（外部强制）的支配：“这种把握理论与实践之统一的无能性和必然性概念对一种强加命运的限制，在认识论意义上来看是建立在笛卡尔思想与存在之二元论的基础之上的。”从一种严格的沉思性观点来看，“人们把他们自己看作是纯粹的旁观者，或者看作是一种超然力量过程的牺牲品，这种过程也许可以预测，但却无法控制。”批判理论为按照人的控制力量来重新阐述必然性提供了根据。霍克海姆指出：“当一种理论的观念变成一种真正的力量，并寓于一个伟大历史转变的行为主体之自我意识之中时，它也就超越了具有（笛卡尔）二元论特征的那种思想心理（mentality）。”从这些

⑭ 同上书，第207、210页。

行为主体的出发点看来，主要的历史任务在于用有意义的（人类的）必然性来取代盲目的（外在的）必然性，这一任务首先要求的是，"从自然束缚和那些已经变成一种约束物的社会生活形式（它们的法律尺度、政治尺度和文化尺度）中解放出来的一种努力奋斗"。而这种努力奋斗又是一种富于雄心抱负的努力之一部分，即是说"是为这样一种事态而奋斗的组成部分。在这一事态中，人类意志主宰一切，真实的必然性将变成合理把握事物的必然性。对这些及类似的批判思想原则的运用、甚至是理解，与认识主体的活动、首创性和意志力量是密切联系在一起的"。⑭

尽管霍克海姆的论文在很大程度上是步卢卡奇之后尘，但132 它并没有重复卢卡奇的论点。两者的差异之一，是关于无产阶级阶级意识作用之观点。霍克海姆并没有回避无产阶级的问题，但他似乎不如他的良师（卢卡奇——译者注）对无产阶级作为主客体的使命、或者是无产阶级作为历史转变之构成性的我们-主体的资格抱有那么大的信心。他说："即使无产阶级在现时代社会中的这种境况，也不能保证他们得出正确的见解。尽管无产阶级体验到社会的不透明性是其社会困扰的继续和强化，并能够体验到它自身状态的不公正性。但是，这种意识仍然使它不能通过区分从上层强加于它头上的社会结构之不同，通过那种只有在例外时刻才能克服的个体利益与阶级利益之间的冲突，来直接维护它自身。"如果说这些评论似乎还与卢卡奇的反心理

⑭ 同上书，第230—231页。关于两类需要，亦可比较这些评论（第229页）："有意识的批判态度属于社会的发展。历史事件的理论作为经济机制的必要产品，必须承担它自己对事物的这种秩序以及对人类自我决定主张的反抗（由这种机制所培育），就是说，在这种情形下，人的行为不再是一种机制的结果，而是他本人决定这种主张。关于过去事件的必然性之判断，在这里暗示着从盲目的必然性转变到有意义的必然性之斗争。"

主义及其对经验的阶级意识与潜在的（或"客观可能的"）阶级意识的区分相容合；那么他们之间的联系(context)所告诉我们的远远不止于一种暂时的心理学障碍。霍克海姆在其文章的后面坦率地指出："不存在任何可以靠它的洞见或认同来引导（批判）理论的社会阶级；在现行的情况下，每一个阶层的意识都可能在意识形态上受到限制，或者可能堕落，无论它的社会地位是多么可能使它注定接近真理。"[14]应该注意的是，这种保留并没有削弱[霍克海姆]把自我意识和自我生产作为其理论中心的作法；尽管他的文章对我们-主体性这一概念有所保留，但它关于具体肉身化问题的观点仍然是开放性的；它只是偏于含糊地谈论主体或批判思想的载体而已。除了无产阶级之外，霍克海姆把潜在的作为一个整体的社会推动者描绘为边缘性的社会群体、或者是具体地相互联系着的个体、甚至是普遍人类。有时，他也把反压迫的斗争描绘为"争取一种真正能证明可理解的主体即自我意识的人性的出现而进行的斗争"。[15]

---

[14] 同上书，第213—214，242页。甚至在认识其作用的时候，霍克海姆所提及的无产阶级也至少有着矛盾心理。在评论理性社会的既定制度之利害关系时，他用一种不太明朗的方式(第213页)指出："这种利害关系必然会在无产阶级中产生的概念，是马克思和恩格斯的说教。"下列陈述也许可以当作对卢卡奇本人转弯抹角的批判来阅读，或至少是对他的一些信徒的批判（第214页）："那些带着虔诚钦敬而赞美无产阶级的创造性并满足于将它奉为圣经的知识分子，忽略了这样一个事实：每一理论的努力都有遗漏……而且由这一努力所引起的与群众的可能的暂时冲突，只会使一些群众比他们原来更加盲目、更加脆弱。他自己的思维作为批判的、进步的因素，属于他们的发展。"

[15] 同上书，第241页。要获得有关其它动因的参考资料，可比较第200页(作为能动的主体社会)，第211页(相互联系的个体)，第237—238和241页（边缘的群体)。在捍卫团结或我们-主体性之不同类型时，霍克海姆小心翼翼地使他自己与准生物学的民间团体的、不合逻辑的（法西斯的）说教保持距离。"在需要一种'社会精神'或'民间团体'之叫喊的背后"，他写道(第243页)："个人与社会之间的沟壑每天都在加宽。"

我们可以把霍克海姆的保留解释为在社会历史情景的理解上的差异之结果，这种差异使他的论文和《历史与阶级 意 识》一书区分开来。在这一方面，他的态度反映了批判理论的自我批判性特征和这种理论的志向（他在其文章中反复强调了这一点），这种理论的志向是，通过坚持具体的社会历史发展这一基点，来避免教条主义的僵化。⑭ 在另一个层次上，我们也可以把霍克海姆的解释看作是对执着于阶级意识这一概念本身犹豫不决的一种表现，也许是疏远这一概念的开始；也可以看作是对与这概念相联系的传统马克思主义思想的关键性成份开始犹豫动摇的一种表现。从这一视角来看，他的这篇文章也可看作一种重新估价的延伸过程中的第一步，这一重新估价的过程获得了超过过去好几十年的理论动量，最终影响了广阔领域中的各种理论信念，包括对主客体同一性概念、人类自我生产概念和一种构成性我们-主体性概念的信念。在此，我们不能一一追溯这一复杂理论历程的每个阶段。在很大程度上是霍克海姆和阿多诺两人一起推动了这一历程，而从理论外部讲来，移民运动、第二次世界大战和东西方文化冲突的出现等类似经验现象，又使得这一复杂的理论历程更显突出。现在，我想评论一下阿多诺《否定的辩证法》（1966年）一书中的某些论点，这本著作在很多方面都构成了我们前面所提及的那种理论变化的顶峰。这些论点攻击了传统的（黑格尔和马克思主义的）辩证法的一些核心原理，而在我看来，这些论点对那些把连续聚合与群体团结作为现代交互主

133

Adorno

⑭ 他谈到（同上书，第238页）："社会发展对（批判的）理论结构的这种影响，是这种理论自己的教导之一部分。"这样，新的内容就并非仅仅机械地从外部加到原已存在的部分上去。作为一个统一的整体，只有通过它与当代形势的关系才能获得其明晰意义的整体，这种理论本身涉入了进化的漩涡——然而，这种进化并不改变这种理论的基础，只不过是最近的倾向改变了它所选定的目标，即当代社会的性质罢了。

体性的独有范型的作法提出了异议。

《否定的辩证法》是一部结构复杂、主题纷呈而又涉猎广泛的作品。然而，只要我们仔细辨析就不难发现，其中心主题在于反对一种构成性主体性的观念。在该书的前言中，作者有力地强调了这一主题："自作者确信自己的理论意图以来，他就一直把基于自己的权限来消除一种构成性主体性的欺骗作为他自己的任务。"根据阿多诺的观点，西方哲学的全部历程、特别是在现代阶段，都是由对意识或主体性的不断强调而组成的，并且是与不断使这些术语的意义精致化的过程交织在一起的。他说："在这种占压倒优势的冲击中，那种试图把越来越多的实在方面归结为思维主体的各种范畴之目的，渗透于整个认识论反省的发展过程之中。"这一运动的欺骗性明显地表现在：把存在归于意识、甚至是以最具先验性的认识论体系来这样做。他说："每一种观点都主张，主体性'是'或'存在'于某种方式、包括已为人们所接受的一种客观因素，而主体性则通过其绝对地位或纯粹性地位，假装来寻找或构成这种客观因素。"更为普遍的是，这些独特的主体性性质——传统哲学都把这种主体性的性质与存在分离开来，以说明这种主体性的独特性质——都基本上凭借于存在，或者是"按照存在来确立其样式"；与认识论的主张相反，主体性的本性是以作为一种"主体性之可能性条件"的真实经验或"事实性"为先决条件的。用阿多诺的话来说："主体愈能自律地超越于实体王国之上，它就愈是秘密地变成一个客体，因而也就具有讽刺意味地取消了主体的构成性作用。"[48]

---

[48] 见阿多诺：《否定的辩证法》(法兰克福—梅因：苏尔营，1966年)，第8、176、184页。正如他所补充的(第176页)："实际上通过经验自我传递的不仅是非经验的东西……而且是先验的原则本身，在此原则中哲学声称发现了其起源或与现实相对的隐私之处。"

该书反对把主体的基础作用扩大为一种普遍主体性（或一种'大写的主体'）的作法，而这种普遍主体性恰恰是在黑格尔的哲学中表述出来的，更广泛地说，是现代辩证法思想表述出来的。尽管黑格尔已与笛卡尔的学说或康德的学说分道扬镳，但在阿多诺看来，黑格尔的辩证法仍然是一种"意识的哲学"，而他的百科全书式的体系也只是一种附加于实在之上却又小心翼翼地避于实在之外的概念排列。他写道："黑格尔的体系不是真正的动态体系（或面对现实变化而开放着的体系）；相反，它的整个结构在每一个细节上都是一种含蓄的预先思想或在概念上的预先安排。"在这种体系内部，每一种现象都是作为"它概念的实例化"而出现的；尽管它具有一套"客体化的程序"，但它的反思往往"停留于它自身之内，或停留于它自己的同语反复之中"。根据《否定的辩证法》一书的观点，黑格尔主义的认知概念化特征——其限于意识范畴的局限性——在它对总体性和辩证矛盾的强调中得到了说明。一方面，总体性包括使各个"分离的、不一致的或否定的"实在方面等同于一种有秩序的同质结构；另一方面，辩证的矛盾又使它们相互之间处于各种逻辑对立之中，而这些逻辑对立又随时服从于概念的调和。他说："矛盾是（逻辑）同一性名义下的（真实的）非同一性；辨证对立的首要法则是用认知的统一或同质性的尺度来衡量差别。"在处理主客体的相互关系时，黑格尔也表现出同样的倾向。通过把主体和客体这两个术语都解释为理论范畴，黑格尔便"使它们溶解于思想之中"，并在精神的层次上来保证它们可能的同一化："由于黑格尔把主客体的辩证法设想为一种本质的结构，因而把主客体的辩证法转变成一种主体性的功能。"[14]

---

[14] 同上书，第15，36，174页。

依阿多诺的判断来看，以主体性(单称意义上的主体性或普遍意义上的主体性)为基础，最有害的必然结论之一，是在各种力量的斗争问题上纠缠不清，特别是在人主宰其环境的斗争这一问题上纠缠不清。尽管反省本身看起来清白无瑕，但合理性与支配却长期相互传染："在根本上说，'精神'对其确定优势的怀疑不纯是精神性的，而且也能以它所控制的物质力量作为其最后的手段。"在我们这个时代里，由于技术设施的扩展和过去几十年中征服自然所带来的结果之间的不平衡发展，因而使合理性与力量之间的联系比任何时候都要紧密。阿多诺坚持认为，理性在人类支配行为中的长期介入，证明人们所主张的主体性和意识的纯粹性是不成立的，揭露了它们(也许尚未证明)所包含的客观过程因素。他写道："与唯心主义学说许多世纪来一直主张的相反，主体在很大程度上并不是客体的源泉(obiectum subiectum)，而无宁是相反，客体是主体的源泉(subiectum obiectum)。这种主体性第一的思想仍以精神的伪装在达尔文主义为生存而斗争的学说中继续着：使自然屈从于人类目的的征服行为本身，它只是一种纯粹自然或自然主义的事变；因此，主动征服的合理性之优越性以及它合理性的吩咐就表现为一种骗局。"在力量斗争的参与中，理性就成了它试图控制的自然力量的牺牲品，这一结果赋予黑格尔主-奴关系以新的意义。阿多诺告诉我们：理智优越性的欺骗性特征"为认识论的形而上学主体所突出表现出来，认识论的形而上学主体宣称自身是培根意义上的主人，最终又把自已视为万事万物的唯心主义的创造者。但在实践其规则时，这种主体却成了被征服的世界之一部分。因此，这种屈从又象黑格尔的主人一般"[140]。

为了抵制传统合理性的缺陷，《否定的辩证法》一书提出了

[140] 同上书，第73，177，179页。

135

这样一种反思类型：它在不抛弃思想之整体性的情况下，使它自身向非思想的领域开放，摒弃那种控制一切的野心。与那种试图同化实在或把实在与其概念工具同一化的作法相反，这种思想具有一种“让其存在”或尊重非同一性的特征。该书指出：“当思想遇到它的界限时，它便开始超越它自身。辩证法可能是真正的和持久的非同一性意识。”与辩证法哲学的遗产相比，特别是与其黑格尔式的观点相比，阿多诺所提出的这种观点具有一种强烈的非唯心主义定向；它否认观念的至上性——但并不是用一种纯粹概念式的或对子式的方式来否认的——该观点主要关注的是思想与非思想的相互交织：“这种试图改变那种概念化冲动的努力将它转向了非同一性，此种努力即是否定辩证法的象征。这种对概念领域内部非概念的构成性特征的洞见，可能终止了概念的思想反过来产生的同一性的束缚。”阿多诺补充道：从这种非唯心主义的或否定的辩证法观点来看，“概念的非神秘化”乃是一剂名副其实的“哲学解毒良方”。在他看来，非占有性或非支配性思想的目的，“是毫不夸张地将自身沉没在异质性中，并不把思想还原为那些预先构造的范畴。”它的志向是“象它紧紧地依附于现象学和乔治·齐美尔的纲领已经尝试过的思想那样，紧紧地依着于他性；它的座右铭是无条件的不再占有或无条件的放弃。只有在哲学不再发号施令的地方，人们才能把握哲学的实旨”[19]。

否定的辩证法对待非同一性的态度，同样也适合于交互主体性或主体与他人的关系。阿多诺观察到：“唯心主义，特别是费希特的体系，都盲目地执着于意识形态，而根据这种意识形态，非自我或他人(l'autrui)，以及一般类似于自然的一切事物都是低下的——这一意识形态适合于同质性思想的贪婪，它的欲望是以自我维持的利益需要来吞没他人。”非唯心主义的辩

证法立志推倒这样的假设，或把这一假设颠倒过来，这种假设是："概念性思想通过把它自身体验为不再与自身同一的动态运动，来指明'他性'的方向（用黑格尔的话来说），就是在没有试图同化他性的情况下来表明他性。"同样，也要把传统辩证法思想所论述的实体化和异化概念颠倒过来。在开始介绍卢卡奇早期著作的一段话中，阿多诺指出："思想轻易而舒适地想象着从（社会关系的）实体化或商品特征之消解中，去寻找智慧的试金石。然而，这种消解仅仅是一种虚假客体性的表现；因为它狭隘地集中于把实体化作为一种意识形式来看待，这使得它往往给批判理论披上一件唯心主义的外衣，因而使它既迎合了占统治地位的意识形态，也迎合了无意识的大众信仰。"根据《否定的辩证法》的观点，实体化（或物化）的意识，最多也只是一种从属现象，而把它抬高到一种中心理论范畴的地位则是引人误入歧途的作法："如果从实体化会带来总体灾难的可能性来衡量的话，实体化乃是一种附带现象；而异化或疏远也同样如此，异化或疏远指的是一种相互关联的主体性态度。两者都是一种恐惧的结果，但我们发现，在现存社会中，意识和'被实体化'最终都无法作为构成性源泉。不论是谁，只要他把客体性或'物'性（"thing"-quality 作为绝对的恶来看待，并想把作为一个整体的实在溶解在纯粹的实践或自我生产之中，他就会产生对他人或对陌生者的

---

⑭ 同上书，第15、22页。"几乎不知不觉地，意识会不得不将自身埋在它所遇到的现象里"，这部论著在别处着重指出（第36、142页）。它又说："以这样的方式，辩证法将会发生质的转变，因为系统的同一性将会消失……思维没有必要一定还要囚禁在它自己的规则里；无须放弃其作用，它就能够反自身而思维。如果一种辩证法定义是可能的，人们便可以以这种系统阐述作为其有效地提议。"关于认识的作用，亦可比较这一段（第187—188页）："事物本身决非是纯粹思维的产物；相反，它是洞穿着（认知的）同一性的非同一性。这种非同一性并非'思想'，而是一个隐藏的参照点。而正在感受着的主体致力消失在这种非同一性的折皱里；真理也就是主体的消亡。"

敌对性(陌生者这一术语并不是偶然地包含在“疏远”这一概念之中的)——这就是说，他就会产生对非同一性领域的敌对性，而非同一性领域却可能不仅给‘意识’提供自由，而且也会给一种相互一致的人性提供自由。”[18]

阿多诺所使用的“和谐一致”这一术语，与善生活有着密切的关系。从传统意义上来看，善生活一直被用来指称合理的人的条件，或是指称合理的城邦目标。如果剥除善生活这一术语的唯心主义或狭隘道德主义内涵；那么在阿多诺的这一著作中，善生活在很大意义上并不表示美德规则或同质性善的规则。相反，它表示的是一种充满着让他人存在的意愿、或尊敬他人并爱护他人独特的存在与善性的意愿之境况。阿多诺告诉我们：“这种和谐一致的状况并不会带有一种哲学帝国主义实践中的那种陌生性；相反，它的快乐在于：认识到[人与人之间的]距离和在极为近似的环境中的人与人之间的差异，但这种认识既增加了相互的孤独，又增加了相互间的同化。对实体化坚定不移的攻击，防止或阻止了这一概念的发展，因而也就宣判了引起这种攻击的历史哲学的死刑。”然而，对差异的认识，特别是当这种认识与非孤独联系起来的时候，这种认识的先决前提是：必须认识到交互主体性远不止是一种自我包容的个体关系；为了在世界中行动，或为了与他人发生相互作用，主体必须已经为世界或他性所渗透，这时候，双方都在相互可逆性中联系起来。“只有

137

[18] 同上书，第31、157、189页。这部论著补充道(第189页)：“绝对原动力将会与这种绝对的实践或活动相吻合，而这种实践或活动则以支配性方式在其自身的需要中获得满足，同时将非同一性的王国仅仅作为刺激物或偶然诱因而滥用。”关于异化，另一段评论道(第172页)：“异化的理论，作为对(唯心主义)辩证法的酵素来处理，会污染接近受外界支配的(在此程度上)非理性世界——用罗伐利斯的话说‘处处得心应手’——带有古时蛮荒的信念，即渴望着的主体难以维护其陌生性或他性，而这样一来，他就带有吞并或迫害的欲望。如果陌生性不再受到排斥，异化或疏离几乎就无法存留。”

当主体也是一种非自我时，自我才能和非自我或另一个我联系起来，主体才能实施一种行动，包括一种思想行动。通过一种怀疑性的反思，思想宣告了它的超非思想的至上性的终结，因为它本身从一开始就已为他性所穿透。"⑭

十三、社会性的样式种种：一种类型学

以上所述的现象学和批判马克思主义的发言人关于交互主体性问题的讨论，对于社会理论和政治理论来说具有巨大的意蕴。在此，我们不能对这些意蕴逐一加以说明。或许，我们从中可以得出的最重要的教训是关于个体与社会的关系问题：与现代政治思想仅依赖于一种原子式的自然状态——它具有作为社会政治制度的解释前提之功能——的作法相反，现象学（在其优势倾向上）和批判的马克思主义（至少在它的诸种观点之一种中）所强调的是主体性的前认识基础，因而在某种意义上，他们强调社会对个体自律的优先性。⑮我们可以把这种强调视为第二次世界大战以来所发表的、我们所评论到的那些作品之间的主要联系。它们的反原子论意味，表现在现象学的各种本体论见解之中，这些见解是由德里达和梅劳-庞蒂所描述的，而且在阿多诺的《否定的辩证法》中也得到了阐述；然而，我们同样也可以在萨特的存在主义中察觉到这类见解。如前所述，萨特的《存在与虚无》是强烈反对传统认知观点的，它试图矫正这种认知性观点，并把交互主体性解释为一种围绕着注视辩证法出现的存在

⑭ 同上书，第190、199页。

⑮ 要了解现代社会哲学背景中个体主义与社会性的并存，可比较拉斯莫生的《自律与社会性之间》，载《文化阐释学》，第一卷（1973年），第3—45页。在我看来，"自律"一词在这种时候只是作为自我中心或故意隔离之同义语来使用才为恰当。

遭遇；尽管他反对黑格尔的总体主义，并仍然继续求助于自我的主体和客体两极与另一个我，但他主张，遭遇意味着一个相互性存在转变的过程，而不仅是一种个体的外在对峙。

当然，本书的叙述所突出的，更多的是各家之言的对比一面，而不是它们相互的密切联系。从这种对比中所表现出来的 138 主要区别是：一种相对的个体主义现象学和主观主义唯心主义，与另一方面的一种从主体性的中心偏向揭示其在世界和存在中的基本内在性的姿态之间的区别。撇开胡塞尔的复杂生活界和梅劳-庞蒂早期著作中的某些论述不谈，前一种观点为萨特的哲学（甚至是在他转向辩证唯物主义以后）和卢卡奇的准黑格尔式辩证法作了最好的描述。尽管《存在与虚无》反对认知性范畴，赞同经验具体性，但它（正如前所谈到的那样）往往按照主体意向性和自我学的谋划来定义存在；而尽管《辩证理性批判》注意到了物质的约束和环境的制约，但它仍然把交互主体性的关系描绘成个体谋划之间的冲撞——或者是描绘为将个体并入一个群体主体性之中、或并入一种既要克服自然惰性，又要克服集体性集合中固有的被动性的共同谋划之中的合并。群体主体性概念或自我生产的我们-主体的概念，也是卢卡奇《历史与阶级意识》一书所关注的中心，在该书中，这一概念是把无产阶级的阶级意识与资产阶级社会的连续聚合区分开来的主要手段。

与前一种观点相反的观点是《存在与时间》一书最先勾勒出来的，随后在阿多诺的《否定的辩证法》、梅劳-庞蒂的《可见的与不可见的》、以及德里达对莱文勒斯的评论中获得了发展。这种观点并不否认个体之间的多样性和对抗性，然而，它拒绝把主体性视为一种固定的参照点、甚至是把主体性视为一种完全的否定性。这种观点把他性置于自我性的核心之中，同时又追溯了自我与另一个我的一种前反省的和非意向的差异。应该注意的是，

这种观点与前一种观点的区别，与对个体主义的接受或否定并不是相互吻合的。就萨特和莱文勒斯来说，他们确实在总体上是把个体的分离和综合作为一种形而上学的前提或原初的事实来加以处理的；而胡塞尔和舒兹(schutz)却以同样的语气，把自然态度归结为和一种以(世俗)自我为中心相同的封闭性的日常境况。根据现已获得的人类学证据，自我学与人的本性之间的这种联系，似乎没有足够的证据。这一结论并不证明与此相反的论点，有时候，一些社会性的捍卫者们就主张这种相反的论点，即认为日常生活没有主体性个体的踪迹。特别是在现代西方社会里，几乎无需什么努力就可以表明，自我参照已经在日常经验中积淀得如此深厚，以致于它已发挥着各种理所当然的参数功能。在我看来，否认个体主义在特定历史情景中的重要性和有效性可能是没有意义的，尽管人们可以理直气壮地对把个体主义作为一种哲学学说去说明它自身的能力提出质疑。

一当人们考虑到历史的变化和地理学的变化时，本章的上述论述中所隐含的最具迷惑力的挑战，可能就寓于一种人类相互作用的类型学之中；或者更准确地说，是寓于社会共存与政治共在的诸种样式之可能性中。寻找一种有效的类型学图式的需要，一直是长期激励着社会学理论和政治学理论的动机之一，但是，我们几乎很难说这一任务业已完成。在政治学思想中，占支配地位的图式一直是亚里士多德的政体类型学，而这一类型学的政体，是建立在统治者的成员和他们道德资格的前提上的。然而，既有的政体似乎普遍摇摆于我们时代的民选政体(popular regimes)和相对过渡性的君主政体与寡头政治之间，所以，这种类型学仅仅获得了一种有限的适用性。现代社会学的兴起，给类型学的努力提供了一种崭新的推动力。很清楚，在这一时刻，传统的统治形式已经变得模糊起来。在社会学理论的奠　139

基者当中，马克斯·韦伯通过集中研究各种关键性的社会行为形式，为我们分析社会生活和政治生活提供了一种特别富有新意的方法途径。人们可以回想到，他的类型学主要是由四种行动样式组成：即由根深蒂固的习惯化所决定的传统行动；由情感或感情状态所引导的感情行为；包含在作为获得某些目的的有效手段之使用中的工具性合理活动；和出于自身的缘由而追求一种目的的价值合理性行动。这些行为的变异与一种新的政府形式的类型学密切相联，这种新的政府形式把传统法律的政治权力样式与君权神授的政治权力样式区别开来。尽管韦伯的论点中包含着丰富的洞见，但他的贡献似乎受到弥漫于他的观点之中的个体主义的限制——在他的行动定义中显示出这种个体主义的承诺，而这种行动定义是按照行为主体所执着的主体性意义来定义的；同样，在他的这样一种主张中也显露出这种个体主义的承诺，即他主张，只有个体“才能被视为一种在主体意义上可以理解的行为过程中的行为主体”。[52]

现代社会学理论与个体主义的前提并没有天然的联系（在其实质性意义和方法论意义上都是如此）；然而，常常是一种反个体主义、甚至是一种集体主义的偏见，促使它们与这些前提分道扬镳的——但是，这种偏见和它的对立面一样，也崇敬着传统

[52] 见韦伯：《经济与社会》，罗思、维梯奇合编（纽约，贝明斯特出版社，1968年），第一卷，第4，22，24—26页。亦比较拉斯莫生的评论：“韦伯和舒兹都愿意将社会经验定义为两个或两个以上的个体之相互作用。据我判断，这个观点是不充分的。因为，虽然它承认内含于社会情形中的他人之必要认识，但它没有与此情形的现实性取得一致，自我的定义基于这种情形之上而且通过他人在自我的定义中发现其意义。”《自律与社会性之间》，第41页。上述评论并没打算贬低亚里士多德体系；在加以适当的修正与改编后，他的区分（尤其是寡头政治、政治形态和民主之间的区分）在我们的时代似乎仍然贴切中肯。

认识论的两分法。在社会形成这一理论领域中，韦伯的现代同路者费迪南德·托尼斯(Ferdinand Toennies)在本世纪到来的前夕就曾阐述了他对社会团体(Gemeinschaft)和社会(Gesellschaft)或公共主义与联合（或联合社会）之间的著名区分。根据托尼斯的观点，社会团体是靠自然本能欲望或有机生活构成培养起来的，而社会则是深思熟虑的选择之结果。在前一种类型中，社会聚合先于任何个体的首创，而在第二种类型中，社会聚合则源于有意识的人类计划。应该补充说明的是，这两种 140 类型的聚合并不是静止地并肩对峙着的，而是一种发生学的发展模式之反映，在这个意义上，社会的出现是由于有机的公共联系的分解，特别是由于劳动分工和竞争的市场经济的兴起。[15]在这两种社会形成中，托尼斯很明显地是倾向于公共模式——尽管他没有预期到或认可后来人们对社会团体这一概念的滥用，特别是在那些空想家们那里，他们拥护那种深思熟虑的自然有机团结的建构(即忽略了他的类型学的限制)。不管这两个概念的作者个人感情可能如何，但社会团体-社会的二元论也不能穷尽相互作用的可能性样式。首先，这一图式不能说明源于主体意向和深思熟虑的创造性之合并的非有机团体的形成。虽然这种类型只是给有机性的传统联系和竞争的市场经济的异化后果提供了一种苍白无力的说明，但很明显，这种相互作用的类型

[15] 比较F·托尼斯:«团体与社会»，鲁米斯译(德文首版，1887年，密执安州，东南辛，密执安州立大学出版社，1957年)。在某种程度上，托尼斯的类型学类似同一时期社会进化论学者所作的区分，尤其是类似于亨利·梅因爵士的身份与契约之二分法，以及杜尔干对机械的(传统的)和有机的社会团结之间的区分；见梅因:«古代法律»(首版，1861年，纽约，亨利·霍尔特，1906年)，以及杜尔干:«社会的劳动分工»，辛普森译(法文首版，1893年；纽约，自由出版社，1964年，尤其是第二、三两章)。

仍吸引了本世纪早期的一些哲学家和社会政治理论家们的注意力——例如，正如我们已经谈过的，在卢卡奇的著作和马克斯·舍勒(不大明显些)的著作中，他们对个人间共享的集中研究，就是以个人间密切的相互移情作用为前提的。[15]

基于上述讨论中所包含的各种提示，我想在这里以一种尝试性的形式提出关于社会相互作用的四个方面的类型学，它主要集中于那些社会性或交互主体性的关键性样式上：即公共主义；联合(或联合社会)；运动和团体。这种类型学是对托尼斯二元论图式的重新阐述和扩展；也得益于韦伯的范畴理论。但是，在此形式中，它的中心不是共在的样式，也不是个体行动的样式和主体的意义样式。我关于第一种类型即公共主义的论述尤其可以简略述之，因为在我们已经评论的上述著作中，这种类型至少有了明显的轮廓。单在《历史与阶级意识》一书里，就很明显地给这种类型以一席之地，把它诉诸于前现代的社会生活形式。在现在这一语言情景中使用的公共主义这个词，在很大

[15] 在他的好几部著作中，舍勒区分了四种类型的社会共在或社会性，即：由因果心理机制支配的民众(或群众)；由半有机的传统纽带维系的必不可少的团体；表明分离的个体之并存的社会；以及个体-团体（或博爱团体），包括个体的精神统一，亦即被视为先验行为之源泉的精神统一。例如，比较舍勒，《伦理学中的形式主义与非形式的价值伦理学：一种趋向伦理个体主义基础的新尝试》，弗林斯、福恩克合译(德文首版 1916年；艾凡斯顿，西北大学出版社，1973年)，第526—561页；以及他的《示范与首领》，载《论文拾遗》，玛丽亚·舍勒编，第一卷(伯尔尼，法朗克，1957年)，第265—266页；亦见兰利，《舍勒的团体现象学》(海牙：尼霍夫，1966年)。下面概述的类型学回避了民众或乌合之众的概念，这主要是因为其矛盾心理状况所致：这个概念既可指通过心理的感染而产生社会（或系列)的聚合，另外又可指通过克里斯马领导而有意焊接在一起的融合团体。(“克里斯马”，英文“Charismatic”为韦伯社会学中的重要概念，意指“富有魅力的领导或领袖”。——译者注)

程度上是与社会团体这一概念相对应的，因为这一概念也强调有机的和准自然的因素（诸如亲缘、遗传和所属身份），把这些因素作为社会组织的关键性决定因素。如果从它在进化构架中所处的地位来看，这一层次上的社会生活相对讲来是较具同质性和非特殊化的，在存在的经济、文化和政治诸种尺度之间也几乎没有什么差别。按照马克斯·韦伯的分类图式来看，我们可以把公共的相互作用归结为一种传统的、或者是由习惯化、风俗或礼仪所支配的相互作用样式；但人们已可以从中察觉到一些"情爱的"或"感情的"行为之蛛丝马迹——如果"感情的"的这一语词是在一种诗化想象的意义上来使用的，而不是在一种心理学情感意义上来使用的话。由于人们给予公共主义以非意向的、前主体的和前反省的渊源意义，所以公共主义似乎近似于海德格尔（和梅劳-庞蒂）的无名共在概念或以他们样式而出现的相互作用。然而，正如人们已经正确指出的那样，这一概念并不适合于特殊的社会结构，而是随着历史的发展而不断改变着的——结果，无名性意味着与不同历史背景和社会背景中普遍流行的各种标准达到一致。[55] 141

按照托尼斯的社会概念，联合指的是一种通过有目的性意志而形成的社会聚合，这种有目的性的意志包含着社会聚合参与者的一种松散的并列。根据对意志和一种前社会自律性的强

---

[55] 这一点是古尔维施在他题为《同类在世界环境中的汇合》的论著中所作出的，麦特劳克斯编（写于1931年；柏林，瓦特·德·格鲁特，1976年），第156页，注28。古尔维施在其论著中区分了社会形成的三种主要类型：一般原则，以归因的相属关系为特征；社会性，即建立在相联的伙伴关系之上的社会性；以及联盟，即通过个人之间的融合而形成的联盟。上面的准自然一词是用来表明（把它作为社会组织标准时）提到过的不能看成是完全前社会或非社会的因素。

调，这种类型带有一种相对强烈的个体主义意味，并假定各参与成员具有区别自我与他人、以及区别认知主体性和世界的能力。萨特的集体概念、特别是他的系列集体性概念，在很大程度上可以与这种联合样式相提并论。尤其耐人寻味的是他对变异性或对作为一种公分母的一般结构作用的强调，以及他的这样一种主张，即认为在这种集合系列中，"在他人使他成为一个对他人采取行动的他人之范围内，每一个人与他人都是相互同一的"。萨特和卢卡奇对人们系列生活的描述，标志着一种对超习俗性联合作社会学处理的发展；他们的被动综合和第二自然的概念，突出强调了作为个体主义计划之基础的物质性基质和非目的性基质——正如萨特所指出的，这种方式揭示出各集体中的"积极个体的分散式复合性"是在"实践-惰性领域中一种物质的非有机性对象"之背景下产生的"[16]。然而，人们可能不得不更进一步，我们不是需要去形成一种相互的背景，而是需要把非意向性的物质性（它表现在经济的阶级结构之中）看作是个体创造性的逆转，因而把它视为无法解脱的、与它相联系着的。与公共主义［的类型］相比较，联合［类型］展示出一种值得考虑的异质性，同时也展示了一种社会各分部的（诸如经济学和政治学的）稳定性特殊化。按照韦伯的行动范畴来看，这一类型似乎是实施工具性合理计策和预算的主要场所；而这种社会聚合本身又往往是按照各参与者从这种聚合中所获得的功利来衡量的。政治权力主要是由各种程序化的准则来引导的，尽管最初（在市场关系建立

[16] 见萨特：《辩证理性批判》，史密斯译（法文首版，1960年；伦敦，NLB，1976年英文版），第255、264页。在讨论同类关系时，古尔维施主要集中在共同作用结构和前社会的自律上；《同类在世界环境中的汇合》，第154、167页。

期间）可能盛行的多是一种专制主义政体。用海德格尔的话来说，人们可以说，在这种情景中，人类间的关系充满着各种不充分的关心样式，或者说充满着一定程度的管理性焦虑，包括社会和政治的操纵。 142

第三种类型：运动。由于运动依赖于深思熟虑的意向性，因而不同于公共主义的类型，而由于它强调内在的统一性，因而又不同于联合。萨特对群体、特别是融合群体的处理，和卢卡奇关于无产阶级阶级意识的讨论是切合于这种相互作用类型的；甚至于萨特的解释也很接近我在这里所选择的术语——当他把群体描绘为运动着的总体性时，或者当他写道："这种群体为它所从事的事业所规定，也为一种持续的统合运动所规定，这种统合运动往往使它变成纯粹的实践，同时又试图把一切惰性形式从它内部清洗出去。"这时候，上述近似性就显明了。至于个体主义的事业，群体或运动也具有作为一种相互关联的他性，萨特在他的陈述中已经间接地提到这一方面。他认为，在文化辩证法过程中，群体成员"通过统一化而创造他们自己的反物质，以建构人类的力量（也就是建构起人人间的自由关系）。然而，在我看来，这种提示还须要予以更充分的强调和发展。群体的统一化意味着人类对自然和物质世界支配能力的巩固，而且统一化与非成员性也是相反对的。尽管运动类型具有相互的组织化自由和真诚奉献的内在特征，但它却典型地把自然和其他人类作为非实存或作为有待消灭的残存之物来看待。萨特本人也承认团体的宗派特征和潜在的暴力特征，他把这些特征描绘为"这样一种启示"：在这种启示中，完全的统一似乎"总是在此"。在韦伯的各种行动范畴中，与此最为相关的类型是感情行为（在情感的意义上说）和价值合理行动。在各种运动中，政治权力往往成为君权神授式的权力，因为领导者（或领导者们）或者是将其独特的

人格特性具体化，或者是强烈地爱护着某些社会目标。[57]

上面提到的最后一种类型是团体，这一类型至少是在现代社会学理论和政治学理论中获得了发展。对这一类型的各种尝试性描述差不多全来自于本体论的现象学作品和批判理论的准本体论的(或否定辩证法的)各种见解。与联合相对，团体并不意味着一种简单的各自独立的行为主体之并列，同时，由于这种类型相对降低了主体意志的作用，因而使它与运动或融合群体的领域分离开来。与在运动中有意培养起来的那种同质性相反，公有制社会样式培养着多样性——但它并不有意鼓励分离或某143 一社会集团的压迫性优势。毫不奇怪，韦伯是不会容许这种类型存在于他的行动范畴之中的（根据他的个体主义和哲学怀疑主义观点来看）。继海德格尔的学说之后，梅劳-庞蒂、德里达和阿多诺进一步丰富了这种普遍性的观点或行为样式，我们可以把这种行为样式归结为预期性的解放实践，或归结为一种致力于让他人存在的态度——这是一种与众不同的和特别的样式，因为它寓于能动性与被动性的交叉点上。这种观点的必然结论是，团体可以是社会聚合的唯一形式，这种团体反映着、并给他性或主

[57] 有关萨特的评论，可见《辩证理性批判》，第118,255,341,357 页。古尔维施强调在统一或融合团体中领袖之非凡魅力的重要性，他写道："恰恰由于它是唯一和同一种超凡魅力、这种把团体成员攥在一起，使他们中的每一位都感觉到的这种魅力，才有可能说在他们之中出现了某种类似'融合' 的东西。"他还提到了克里马斯的"非尘世" 特征，这一方面引出了韦伯讨论过的"克里马斯之常规化" 和 "世俗化"问题，见 《同类在世界环境中的汇合》，第 203、213—214页。韦伯自己对克里马斯的共产主义以及宗派的论述似乎确证了运动的范畴；见他的《经济与社会》，第一卷，第153、456页；第三卷，第1119—1120,1204—1210页，以及他的《宗教社会学文集》(图宾根，柯尔汉默，1922年)，第一卷，第152—170、211页。在当代政治科学中，运动-政体与动员制度的概念似乎同样适用；比较 B· C· 图克尔：《通向运动-政体的比较政治学》，载《美国政治学评论》，第 55 卷(1966 年)，第 281—289页，以及阿卜特尔：《现代化的政治学》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1965年)，第357—390 页。

体性(以及交互主体性)的反面留有余地，因而也就给差异的作用留下了余地——这种差异是自我与他人、人与自然之间的差异。

正如预期性解放关心和本体论的预期这些术语所表示的那样，这种类型在此所关注的，并不是与一种经验意义上的既定聚合或现已存在的(或历史上所记载的)聚合之间的一致；而由于它对存在的关注，它也不可能与一种调节性原则或抽象的乌托邦等同划一。在实践理论的层次上，预期所指向的是一种双重意义上的政治学目的：即政治统治的取消和政治学的目标；在传统的意义上，这种政治学目的往往被阐述为善生活。至少是在量的方面，团体追求着早已为亚里士多德所提供的那种秩序井然的城邦标准。亚里士多德说："对于个体和作为整体的城邦来说，最好的生活方式是充分地配置多种需求(即物质善与身体善)之贮存、以使人们参与善的工作成为可能的那种善的生活。"[59]

---

[59] 亚里士多德：《政治学》1323b，37—1324a，I(第七部，第一章，第13段)。

第三章　人与自然：一种“人道主义的自然主义”展望

人的本性(human nature*)这一词组既清楚明了，又令人迷惑。虽然它尽人皆知、使用颇繁，但又包含着一个使人困惑不145解的谜。迷惑的产生，并不只是由于定义繁多——虽然这也确是一个复杂因素①。麻烦的产生是因为这一词组似乎将两个涵义相去甚远、甚至彼此对立的术语结合在一起。在近代西方思想中，人的人性(humanity)在任何场合下，都被看成不仅是与人的自然性(naturalness)毫不相关，而且是尖锐对立的。按笛卡尔的描述，我思主体的心灵或精神分离于、并且对立于外在的物质世界(有机的和无机的自然)。在康德的学说中，人的意识和道德自律享有超验的地位，完全不能从关于世界的经验中推出，而黑格尔则干脆将自然表述为与精神相对立的他物或疏远。稍后的哲学家，尤其是存在主义阵营中的哲学家，努力将人的意识看成是完全的透明物、否定性的附加物，与它相对，世界的实证的充满性是清晰可见的。这一观点之后的动机是不难发现的。自然(nature)一词就其重要含义之一而言，是指称由不可抗拒的因果律控制的自足的客体宇宙。考虑到这一定义，如果不取

---

* nature 一词既意指自然，又意指本性。——译者注

① 要全面考察有关人性的定义或概念，可比较L.史蒂文森：《人的本性的七种理论》(牛津，克拉伦东出版社，1974年)，和E.弗洛姆、R.西劳合编的《人的本性》(伦敦，麦克米兰，1968年)。亦可比较J·R·彭诺克、W.查普曼合译的《政治学中的人的本性：17种法则》(纽约，纽约大学出版社，1977年)。

消人的责任和获得可靠认识的能力，又怎么能并入这一宇宙之中呢？用雅斯贝尔斯(Karl Jaspers) 的话来说：“如果我仅是自然，仅是可知的因果性的产物，那么我知道这自然并用我之所知去干预它，这就不仅是不可理解的；而且我对自己的证明就成为荒唐不稽的了。”②

从这种背景来看，人的本性显然深刻地自相矛盾。它的构成因素似乎不可结合；依赖其中之一来产生溶合的企图会引起多义化，并带来新的窘境。如果人的核心是确定的自然，人要执行它的命令，那么自由度和超越就会消失。然而，简单地将重点翻转到人的自由，这种处境也没能改善。因为如果确定两个术语彼此的排他性，那么人的本质——定义为完全的柔韧性和否定性——又怎能有意义地与自然世界(它不过作为人的居住地)相联呢？更重要的是，人性的形象在此如果不是无法理解的话，也似乎是难以理解的。明显的脱离自然又怎能构成人的本质呢？它又怎能为认识和人的行动提供指导呢？这种两难并非只有理论意义。在上述窘境之后，具体的表现就渐渐显现——即人与自然的关系和斗争这一老问题。在近代，这种关系以极度的敌对和悲剧性为其标志。将人定义为与自然分离的理性主体，总是伴随着人追求其对环境的控制；在稳步发展的科学技术的帮助下，这种追求最终导致了人对自然的无限的统治。 140

尽管它具有内在的复杂性，我们或许也不应过急地抛弃人的本性这一短语。它的日常用法似乎揭示了一种植根于语言中的深刻含义——即人与自然不可分割，无论这种联系是如何难以理解。在我们的时代，由于逐渐意识到无节制的人的权力带

② 雅斯贝尔斯：《哲学》第一卷，阿史顿译(芝加哥，芝加哥大学出版社，1969年)，第233—234页。

来的破坏性结果，日常语言的这种睿智得以增长。在一篇题为《增长的极限》的著名报告中，由西方世界著名科学家组成的“罗马俱乐部”用冷酷的笔调，描写了由于剧烈的环境掠夺和自然资源的逐渐枯竭，给人的生态环境带来的危害。③ 在这类报告与日常污染经验的激发下，对工业国家的环境问题的关切，引起了一场广泛的生态学运动，它旨在保护自然资源，或至少保持供给与人的需求之间审慎的平衡。人类贵族的概念——人们发现它与主-奴概念同样有害——开始让位于一种人与自然之间守护关系的观点，也许这是人与自然的最高和谐。这种发展也着重谨慎地重新思考人的本性意义及其理论与实践的含义。

人与自然和谐的理想，并不与西方思想的传统相悖——虽然它的主源是统治。然而，基于反思的建构或情感的呼吁，这一概念的提倡者基本上放弃了对人的自主至上性的挑战。在社会147 理论和政治理论领域，马克思在上个世纪提出了有利于重新结合人与自然的论证，这种论证远远超出了理性主义或浪漫主义的辩词。《经济学-哲学手稿》采取了注重实际的态度，强调人的劳动与社会化生产的作用，将历史发展描述成这样一个过程：在这个过程中，生产的社会化导致了逐渐的自然的人化和人的自然化；重建人的社会本质是溶合自然与人类努力的先导，溶合的形式是自然主义的人道主义或人道主义的自然主

③ D·L·梅杜斯：《增长的极限》（华盛顿，哥伦比亚特区，波多马克河同志会，1972年）。亦比较 M·麦撒洛维克和 E·佩斯特尔的《处于转折点上的人类》（伦敦，杜顿，1974年），以及D·A·卡依、E·B·斯各尔尼柯夫合编：《世界生态危机》（麦迪逊，威斯康辛出版社，1972年）。关于人类与社会的内涵，可见H·Y·荣格与P·荣格：《走向新人道主义：‘无增长’社会中的礼仪政治学》，载《人与世界》，第九卷，（1976年，八月号），第283—306页。若要参阅缩写和修改后的版本，可见荣格：《政治理解的危机：政治探究指导中的现象学前景》（匹兹堡，杜克斯尼大学出版社，1979年），第三章，第41—56页。

义④。在包括《资本论》在内的后期著作中，马克思将这同一过程表述为大范围的新陈代谢——这个词突出了人与自然相互作用的辩证特征：一方面，人作为生产者，他自己就是一种自然力；另一方面，在改造外在物质时，他同时改造他自己的本性（表现为生产力和生产关系）⑤。尽管它们有启发性的含义，并且显然超过了早期的原理，但是马克思的论述仍旧受惠于占统治地位的传统，这表现在马克思着重强调人是生产者或人的劳作（homo faber）（作为创造者或劳动者的人）。人的劳作是一个人类学的（并且是人类中心论的）概念，它起着近代工业的支柱的作用。在很大程度上，马克思之后的社会主义者仍然墨守着人的劳作的观点，甚至由于忽视了马克思理论中的实践-辩证的方面，因而混淆了它的界限。

人-自然关系的重新确定，在我们这个世纪获得了新的有力的支持，这些支持来自哲学人类学、现象学以及自我批判的新马克思主义这样一些观点。普列斯勒（Helmutr Plessner）是第一种观点的创立者之一，他力图将人的自由（被理解为偏离中心

④ 如马克思所书：“共产主义作为充分发展的自然主义，就是人道主义，而作为充分发展的人道主义即是自然主义。这是人与自然之间、人与人之间敌对关系的最终解决办法……在这里，人的自然存在成了他的人的存在，而自然本身已成为为他的人类。这样，社会便是完成了的人与自然的统一，即名符其实的自然之复活，或人之实现了的自然主义和自然之实现了的人道主义。”见S·T·波托摩尔编的《卡尔·马克思：早期著作》（纽约，麦克格劳-希尔图书公司，1964年）第155—157页。

⑤ 用A·施密特的话说：“通过生产，人作为改造的、有意识行为的主体，作为自然的力量面对自然本身，自然变成了辩证的。人在劳动工具和劳动对象之间形成了连结的纽带。自然是劳动的主体-客体。其辩证法存在于这里：人在渐渐地剥夺外部自然的生疏性和外在性时，他们既通过自身调解自然，并使得自然本身按他们自己的目的运作，同时也在改变着人自己的本质。”见《马克思的自然概念》（伦敦，NLB，1971年），第61页。关于新陈代谢的概念见第76—93页。

的开放性）与直立姿势和本能的非专门化这类生物学特征联系起来。⑥ 探索人的本性的决定性的新前景，是由存在的和本体论的现象学、尤其是由海德格尔的著作开辟的。与他同时代的其他思想家相比，海德格尔更为激烈地向近代西方思想，尤其是笛卡尔关于人的主体性与广延的物质相互并列或对立的思想提出了挑战。人们应该注意到，他的挑战既是直接指向传统的、带有心理学偏见的主体性观点，也是直接指向新近出现的强调意识的空缺和空虚透明性以及人最终的非限定性这类论题的。海德格尔特别批评了新近论题的有意回避态度：他们不愿探讨所设定的空缺的实体的或本体论的形象，也不愿探讨空虚如何能与现在（presence）相联的问题。⑦《存在与时间》既不依赖抽象的主体，也不依赖心理学上具体的主体，而是用在世的存在（being-in-the-world）这一短语来描绘人的条件。人的实存的核心既不是由理论性的理性来标志，也不是由工具性的适应（追随人的劳作模式）来标志，而是由关心的能力，尤其是对存在或它自己的存在的意义的关心来标志的。如果存在不是潜在地植根于实存之中，它的意义就不可能得到揭示。

148

海德格尔著作中所预示的前提，并没有在当代思想中得到充分的探索；就某些方面而言，他所指出的路标是极难澄清的。尽管海德格尔确实提供了一些直接的暗示，但其哲学中的自然形象仍是疑云密布。所提供的存在被理解为思想之基础的前反思结构，而不是人的心灵的思辨投射；而且，如果根据本体论的

---

⑥ 见H·普列斯勒：《哲学人类学》（法兰克福—梅因，费希尔，1970年）；《人类环境》（普福林根，内斯克，1964年）；亦比较我的《普列斯勒的哲学人类学：角色理论和政治学的意味》，载《探求》，第17卷（1974年），第49—77页。

⑦ 见海德格尔：《存在与时间》，第11版（图宾根：聂梅耶尔，1967年），第47—48页，（第十段）。

区别，存在的意义是实体存在的间接含义（而不是它们的否定），那么人的关心似乎必然要以实存的自然成分为中介⑧。我不打算对海德格尔关于人的本性以及人与自然的关系的观念进行阐述。相反，我将考察在这一问题上，法国的现象学和后现象学所作的贡献。这些思想家或多或少受到海德格尔首创性观点的影响，虽然他们之中没有一个人可以被称为海德格尔的信徒。在第一节中，我将概述由利科(Paul Ricoeur) 提出的有关论证，利科的观点主要受益于胡塞尔和存在主义的超验形态（尤其在雅斯贝尔斯的著作中可以发现），只在很小的程度上受益于海德格尔的著作；在我看来，他的论述无论是就指出与自然之对立的哲学基础而言，还是就以尝试的方式指出解决两难的基本步骤而言，都具有建设性意义。在随后的两章中，重点是梅劳-庞蒂与德里达，他们努力将本体论的或准本体论的思考带入这一问题。在结论中，我将努力概述社会理论与政治理论的某些内容，这些理论可能是从我们已考察过的观点中推演出来的。

一、自然与人的自由：利科

从一开始，现象学对待自然的态度就是不稳定的。正如胡塞尔指出的那样，现象学的研究是那种注重意识和主体性的传 149

⑧ 关于自然的概念，尤其要见海德格尔：《来自本质与自然界的概念（亚里士多德的〈物理学〉第一部）》，载《路标》，（法兰克福—梅因，男修道院，1967年），第309—371页；亦见洛维思《人的本质和自然世界（献给海德格尔80寿辰）》，载《南方哲学通讯》，第八卷，（1970年冬季号），第309—318页。海德格尔在他战后的著作中，反复将人描绘为四部结构之一部（即地与天、凡人与不朽者这四部构成），在这四部结构中，所有的组成部分都互为先决条件；例如，比较《事物》，《报告与文集》中的第二部分，第三版（普福林根，内斯克，1967年），第37—55页。

统反思哲学的延续与纯化。尽管自然的(或前反思的)态度被赋予有限的合理性,但胡塞尔仍然认为,哲学的任务就是超越这一观点,以达到严密的意向性分析;这种分析的对象不再是自然本身,而是作为对象的意识(noema)——即被意识知觉到的意向客体。胡塞尔一生都坚持这一观点,只有一些细微的改变。在他后期的一部著作《欧洲科学的危机》中,他概述了纯粹的或超越的现象学的一些实践意蕴。他的研究认为,人的核心和真正目的(telos)在于他的意识和理性反思的能力;哲学研究的转向预示着人道主义以正确的意义而显现出来,它与更原始的、非反思的人类生活的模式相对立。胡塞尔进而指出,人的目的永远也不能成为确定的占有物,只有通过不断抵制强大的阻力才能追求它。这些阻力中最突出的就是客观主义或自然主义的诱惑——它们意味着思想在外在过程中的淹没。在实证主义的庇护下,这种危险达到了危机的程度,威胁着西方的文化和科学;只有通过"欧洲在哲学精神中的再生",才可能"一劳永逸地克服自然主义"。⑨

在法国的现象学运动中,对自然挑战的正视(它使意识陷入窘境)姗姗来迟,只是在第二次世界大战的废墟中超验的和存在主义的人道主义最初盛行之后才出现。利科的毕生工作展示了这一运动的转折。虽然利科深受超验反思和本体自律之神话的影响,但他终生都在以巨大的努力与意识和自由的界限问题搏斗;这种搏斗深化了他对人与自然之密切联系的认识——虽然他的著作常常满足于自相矛盾的表述。他的《意愿的哲学》(phi-

⑨ 胡塞尔:《欧洲科学的危机与先验现象学》,卡尔译,(艾凡斯顿,西北大学出版社,1970年),第277,299页(译文稍有改动)。亦比较梅劳-庞蒂,《胡塞尔与自然的概念》,载《形而上学与伦理学杂志》,第70卷(1965年,第7—9月号),第257—269页;以及雷斯:《胡塞尔与驾驭自然》,载《目的》,第五期(1970年),第82—97页。

losophie de la volonte）是一部从1950年开始出版的多卷本著作。这部著作注重人的实践，而不是纯粹的认识问题；它既探究了意志和行动的逼真结构，也探究了源于人的在世存在的具体-实存的参项。第一卷的重点是核心的哲学前提，它描述了自愿与非自愿之间或自由与自然之间的相互关系或交互作用。然而，其态度是自然（主要表现为有机体生命和无意识领域）提供了物质实体，但须由代表目的和意义的人的自由来塑造。⑩他随后的著作转向了弗洛伊德的精神分析、语言学和符号解释，进一步探讨了这种相互联系的含义。在他对弗洛伊德的研究中，利科比较了两种主要解释方法的异同：一种指向潜藏的意向意义的发现，另一种则努力解释阻碍意义的非意向的心理过程。在他评价解释学与结构分析各自的长处时，也提到了这样一种相似的关系。⑪ 150

由于他著述繁多、涉猎广泛，简略地陈述利科的观点既困难又冒险；我不想对他的著作妄加概述，而是集中于一篇文章——在其中，所思考的主题得到简明的阐发。题为《自然与自由》的

---

⑩ 正如这部论著着重指出的那样：“这种有意识的和无意识的交互作用甚至对我们必须在其中辨别其关系的方向都没有留下怀疑的余地。不但无意识的没有它自己的意义，而且理解也是从上到下，而不是从下向上。有意识的远远不是来自无意识的，恰好相反，有意识的理解首先在人身上发生。当某人说‘我一定’之时，我首先理解我自己。无意识的把意志称为给它以动力和能力、基础甚至极限的东西。”见利科：《自由与自然：有意识的和无意识的》，柯哈克译并序（艾凡斯顿，西北大学出版社，1966年），第5页。亦比较柯哈克的评论（第15页）：“当自然使得自由成为实在时，自由使得自然更有意义，二者之间谁也不能最终相互分离……当我的自由只有在我的本质中和通过我的本质才为实在时，有意识的只有通过无意识的前提，正是那个‘本质’、那个无意识的东西，也只有在对思维，在其中实体化以及通过它而实体化的思维之关系中才会变得有意义。”

⑪ 见利科：《弗洛伊德与哲学：论阐释》，萨瓦奇译（新哈芬与伦敦，耶鲁大学出版社，1970年）；《阐释的冲突：阐释学论文集》，依德编（艾凡斯顿，西北大学出版社，1974年）。

文章(发表于1962年)通过分解其相异的成分，细致地揭示了人的本性的内在矛盾；然而，这种分解却包含着一个通向重新溶合之路的步骤。利科写道："在思想的最初运动中——一种回归的和还原的分析，自由对立于整个自然的观念，既对立于一般的自然，也对立于人的自然。但是，这种纯对立的胜利只是一种代价很大的胜利，因为这样的自由仅仅是可能；要使它成为现实，就必须重新确认内在于人的和外在于人的自然。在思想的第一次运动中我们说，不存在人的自然。但是，我们在第二次运动中将不得不说，存在着人的自然，这就用逐渐的经验综合回答了第一次运动。"因此，文章的基本任务就是勾勒出两种对立运动的轨迹，并指出它们的辩证关系何以是可理解的；"自然何以能依次呈现为自由的'他物'与它的基本调解？"

在利科看来，回归的道路可以进一步细分为三个相连的步骤，这些步骤标志着人与自然的冲突的逐步剧烈。第一步骤——包括人的人类性的最初出现——建立了一种前反思的对立，可以将它"概括为制度、工具、语言的三重征服"。制度化打开了文明与难以名状的自然混沌之间的缺口；工具的发明将世界分成人工物与自然物；而语言则产生了符号与无声现象的分叉。与人的言语能力、工具制造能力和立法能力相对，自然在这一层次上呈现为"人的暴力、生物有机体的自发性，以及纯客体无声的、无理性的实存"。利科承认此处的冲突仍只是部分的，因为我们仍可以将上述人的能力作为自然固有的目的或目标。这显然是一个自然目的论的概念。迄止近代，由于反思，尤其是由于自然科学的发展和将自然转变成因果过程的"现实的数学化"，这一概念破灭了。这一转变就是回归分析中的第二步骤，其特点是近代技术与自然资源的冲突以及是与应当（或自然因果与道德因果)的对立。即使是这样，两者的联系依然存在，它的根源在于

自然法则与意识的道德法则的同源（homology）。随着自我反思的进一步深化，第三步骤剪断了这根脐带，形成了脱离自然（本性）的“思想的流放”。利科指出，“由于将‘我思’知觉成一种‘能伴随我所有表述’的意识，我将这个‘我’置于客观性领域之外”。因此，还原分析的最后一步就是一个“自然的零点”；“由于远离了事物，我思现在也不是一个事物了。由于摆脱了自然，他也就摆脱了他自己的本性，而没有本性，他就陷入了自我决定的挣扎之中”。⑫

随着这种从自然的退却，人的人类性似乎完全胜利了；然而，在利科看来，所获得的胜利仅仅是“自由的极端否定、极端虚构、极端虚弱。”他指出，一种完全否定的哲学必定只是“一种哲学的对立面，”它标志着“自由的青春期”。为了获得关于人的境况的更适合的看法，必须从还原发展到前进式分析的道路——与回归的过程相反，它也包括三个不同的步骤。第一步骤包括一种从理论或认识到实践、从思想到行动的观点的根本转变。利科认为，将自由当成完全否定的误解是源于这样一种认识观点：它将意识当作与外在事物的惰性的坚实性相对的透明性。为了克服这种对立，必须求助于作为实践的（而不作为虚无或实在的）实存概念。这一概念可以在关于实存行为的漫长哲学传统中找到支持，其中包括斯宾诺莎的努力（conatus）概念和莱布尼茨的欲望理论。他说道：“由于存在的这种意义被忘却了，我们认为，源于虚无的自由的出现必须会对立于事物的本质存在、已完成 152

⑫ 利科：《自然与自由》，载《政治与社会论文集》，斯图尔特、比恩合编（雅典：俄亥俄大学出版社，1974年），第23—30页。亦比较他的评论（第29—30页）：“虚无的思想，作为‘我’与其动机的总和引入，是根本失去自然属性的象征，无疑，为了理解由人性的概念所提出的问题，就必然要求助于它……本质的都是已存在的；要知道这点，就要使自己从基本的自然之魔术中解放出来。”

的存在、已死的存在。”这种限制一旦消失，我们就会看到，存在首先是行动，然后才是本质；首先是努力，然后才是意识或观念；“我所谓存在之行动意义的恢复，乃是自由中自然之恢复的最基本的条件。”

第二步也同第一步一样置关重要，它的核心在于建立一种合适的行为哲学，这种哲学将描述自由的具体呈现。有两个方法必须在这种哲学中得到强调，而它们通常被流行的行为理论所忽视，尤其是那些按康德的本体自律而形成的理论。第一个核心方面是实践与愿望的联系或倾向。从非认识的角度来看，行为必然被看成既非源于意识的绝对投射过程，也非生理的或心理的冲动，更非冲动对理性命令的服从。根据他某些早期著作的原理，利科坚持认为：“自由的实现并不等于给予物质以形式或把特殊纳入规则之中。”相反，应予以重视的是，“反思的选择总是追随着某些非反思的运动、某些不完全的行动、趋向或倾向，所有这些都可以称为本能意志或自然的自由。”如果确定了努力与愿望（柏拉图的爱情是一个突出例证）之间的关系，人的实践就不只是一连串孤立的抉择；它代表一种实存过程或一种“生活方式”，行为是一个习惯和特性形成的过程。第二个重要方面源于实存的不足——即在这种环境下，愿望总是对某物的探索，然而，所探索的“并非已拥有的，而是所缺乏的”。从这种观点来看，实践并非只是一种经验呈现，也不是由彻底否定的干预而引起的实存裂缝。努力与实现之间的关系既不是线性的，也不是对立的，而是间接的（以具体否定的形式）；缺乏的因素虽然不能推演出来，但可以为愿望所预期。用利科的话来说：“在其最基本的结构中，努力是对缺乏存在之存在的确证。”⑬

在最后一步中，前进式分析返回到作为整个探索起点的文明层次。它以自由的实现为中心，这一步骤深入到“行为的核心

辩证法”——即“行为和劳作的辩证法”。在这一连接点上，自由通过“那些持久的客体”在世界中烙上自己的印记，那些持久的客体应该称为“作品”或“符号体”（pragmata）。由于渗入具体 153 的努力，这些符号体理所当然地成为人的行动的结果，而不是作为有意发明的符号。人的实践被构建成劳作，它不是工具性劳动或生产的同义语，因为后者是以主体设计为基础而假设的派生行为模式。利科指出，由于限定在非认知的或前认知的背景中，人的劳作服从“有限原则”，并表现出“这种劳作原则所蕴含的自由的自然化。因此我们不得不说，只有提到劳作中根本的客体化，才能说自由是能力。”在利科看来，对劳作的重视最终将建立起“一种优于对立论的中介观点”，并因此对最初的疑问至少提供暂时的回答。这个疑问就是：既然自然与自由和反思相区别，它又如何能作为它们的中介？通观其回归的和前进的历程，整个论述揭示了反思对非思想（non-thought）的开放性和关联性；分析过程中所展示的“自由的相继中介”可以看成是“对被忘却的自然之无限的接近。”⑭

二、知觉的信念：梅劳-庞蒂

利科关于人-自然两难困境的研究是精巧的、深入的；然而，虽然他强调了中介，但回归与综合之间的关系仍是不确定的，并在某种程度上是对立的。更为重要的是，步骤的对比似乎只限

⑬ 同上书，第30—37页。正如他所补充的（第34页）：“在此意义上，我们必须既摈弃斯宾诺莎的完全肯定的本体论，他只能把否定当作外在的毁灭理解……又要摈弃萨特完全否定的本体论，他以对称的方式把一切肯定性都降到了事物外在性的地位。”

⑭ 同上书，第39—40、44页。要了解劳动和工作之间的区别，就得沿着略微不同的路线，可比较阿伦特的《人类的状况》（纽约州，花园城，双日出版社1958年），第71—153页。

于纯理智的辩证法。相对而言，梅劳-庞蒂的观点从一开始就较少注意纲要性，而较多注意经验的具体细节。他对人的具体化关切是他所有著作的重点，这隐含了他反对还原论的经验主义和自信的理性主义的立场。然而，至少在他们的形成阶段，这两个现象学家的立场是相去不远的。同利科一样，梅劳-庞蒂深深地受益于胡塞尔的学说，更一般地说，是受益于超验唯心论的神话。尽管他努力克服传统的两分法，避免片面的经验主义的或理性主义的立场，但他的早期著作仍带有这种神话的痕迹，虽然也混杂着新颖的、反唯心论的论述。因此，在第二次世界大战期间完成的研究成果中，具体化的概念并没有(或没有明确地)宣告抛弃反思哲学，用具体境遇的主体性替代抽象的我思。我们

154 从《知觉现象学》中读到："在感觉的探索中，将过去带入现在并使现在指向未来的人，不是作为自律主体的我自己，而是拥有身体并能'看'的我自己。"同书的随后一段文字断言："当我反思主体性的本质时，如果我发现它与身体的本质、世界的本质密切相关，那是因为作为主体性的我的实存就是具有身体的实存、具有世界实存的实存，也是因为在具体化的过程中，我所是的主体是与这个身体、这个世界不可分割的。"⑮

---

⑮ 梅劳-庞蒂，《知觉现象学》，史密斯译，(伦敦，洛特利几与基冈·保罗出版社1962年)，第240，408页(译文稍有改动)。关于上述那点，丁兰德肴重指出过，他参考梅劳-庞蒂的早期论著写道："思维的肉体化——无论它可能多么有迷惑力——总和某种肉体的脱离紧紧相随——以第一人称单数对肉体的描述和对人类存在之肉体化意义的描述，无疑在给予考察对肉体的一种新的尊敬方面有过帮助；然而，这些描述也给人们忽略肉体结构提供了托辞，这种肉体结构从第三人称的角度进行分析似乎只是次要、派生的结构。"见《人类学的差异:论自然与人工的关系》(巴黎，奥比尔·蒙田，1977年)，第22—23页。在评论《知觉现象学》时，梅劳-庞蒂本人后来在一处说道："在这最初描述后还存在的问题"，是"因为在第一部分我保留了'意识'的哲学" 见《可见的与不可见的》，勒福特编，林吉斯译(艾凡斯顿，西北大学出版社，1968年)，第183页。

战后作为具体主体性的人的实存概念继续充塞着梅劳-庞蒂的著作。虽然他将这一概念具体地置于世界之中，但在传统意义上，实存经验仍具有某些与意识相关的主体的和否定的性质。在评论人与他的自然环境的关系时，他在一篇关于萨特存在主义的文章中指出："我们不能帮助，却能羡慕自然的充足——谷物生产，四季更替，各遵其法。面对这种'秩序'，人是永不完善的生物；可以说，人是世界的平静结构中的裂缝。"同样，他在一篇讨论黑格尔思想的文章中指出："与是其所是的卵石相对，人注定是骚动不安(Unrube)的所在，是持续的返回他自己的努力，原因在于他拒绝将他自己限定在他的这种或那种限定中。"梅劳-庞蒂注意到主体与客体或人与自然的矛盾，他在同一文章中坚持认为："如果世界的成分只是事物或存在，那就根本不会有我们所谓人的存在——人乃是其所非的存在，是否定事物的存在，是无本质的实存。"具有意识的人被描述为否定的携带者和世界中超越否定性的源泉；他的实体的(或本体的)不足以使他既区别于无机自然，也区别于有机自然。我们读到，意识"意味着拒斥并否定任何给予物的能力。动物可以安静地在生存中寻找满足，在繁衍中寻求拯救；人的普遍生活方式是他存在着，而不仅仅是生存。"⑯

如上所述，梅劳-庞蒂的早期立场并非单一的；所引的文字也只是点缀他有关超越意识界限的论述。关于人与自然这一问题，《知觉现象学》认为："我被抛入自然，自然并不只是呈现为外在世界、无历史的客体，而是可以在主体性的中心被辨别 155

⑯ 梅劳-庞蒂：《存在主义中的战斗》(1945年)和《黑格尔的存在主义》(1946年)，载《感觉与非感觉》，胡伯特、德累福斯合译(艾凡斯顿，西北大学出版社，1964年)，第66—67，73页。

的。"⑰ 他后来的研究发展表明，他不仅逐渐地不满主体中心论反思，而且也不满一般的人类中心论；由于这一转变，人-自然关系成了他重新深入解释的目标。从梅劳-庞蒂的后期作品以及他在法兰西学院所开设的课程中，都能清晰地看到他对这一问题的关注。在那篇关于黑格尔的文章发表10年之后，他所开设的一门延续了几年的课程是关于"自然概念"的再思考。梅劳-庞蒂在这门课程的提纲中指出："落到自然哲学之上的疏忽与某种精神、历史和人的概念密切相关；这种概念使得它们呈现为纯粹的否定性。"他承认，回到"自然哲学"会产生这样一种印象，即认为"关于人与历史的问题将受到限制；实际上，这种返回促使问题在"不是非物质论"(not immaterialist)的基础上得以解决；"这种本体论远离自然主义，置自然于死寂，禁闭自身于非物质，因而给人、精神和历史以虚幻的形象。我们强调自然问题，这是因为我们确信，它自己不能解决本体论的问题，同时它也不是任何解决的附属或从属的因素。"⑱

当他将注意力转向近代思想史时，梅劳-庞蒂发现，那些著名哲学家或是否定自然，或是将它看成是一个自我包容的宇宙，与心灵或精神相并列，但又缺乏心灵的否定能力或创造能力。笛卡尔将自然看成广延物质的观点就是一个突出例证。梅劳-庞蒂写道，这种观点"迫使每个存在以完全没有空隙、没有隐藏的

---

⑰ 梅劳-庞蒂：《知觉现象学》，第346页（译文稍有改动）。关于否定性，同一论著指出（第215页）："至于感觉的主体，它没有必要是没有地球引力的纯粹虚无。只有在（象构成意识一样）他不得不同时无处不在、与存在同存、以及在思考普遍真理的过程中，这种纯粹的虚无才有必要。但察觉到的场面并不参与纯粹的存在……因为我不是，用黑格尔的话说，'存在中的一个洞孔'，而是一个坑洼，是折成的和可以消除的褶痕。"

⑱ 梅劳-庞蒂、《自然的概念》第1卷，载《法国高校演讲选读》，第1952—1960页，奥莱尔译（艾凡斯顿，西北大学出版社，1970年），第62—63页（译文稍有改动）。

可能性的方式存在，否则就被判成虚无。自然就不再有任何隐秘或掩盖。"还原到唯物的机械论后，笛卡尔理论中的自然呈现为"被动的自然"，* 即呈现为"纯粹的产物，由绝对外在成分构成，完整地存在着并清晰地组成，"而"内在的或创新的"事物都"属于神的领域，作为纯粹的主动自然。"⑲思想与广延物质的并列以更精巧的方式保留在康德哲学里。梅劳-庞蒂指出，在《纯粹理性批判》中，自然被定义为"由人的理性的自然概念(Naturbegriffe)协调起来的'感觉对象的总和'。我们只能在为我们的自然(nature forus)的意义上说到自然；在此，自然仍是笛卡尔心目中的客体，它是我们所构想的宇宙。"虽然在《判断力批判》中，康德承认非机械的和目的性的自然概念的可能性，但他到底还是认为自然目的论是人类中心的一种形式，或是人的主体性的产物。用提纲中的话来说，"只有在'自由概念'中，因而只有在意识和人中，自然力与目的的一致才能真正实现，所以自然的目的论是'本体的人'的反映。目的论的真谛是自由的意义。"⑳ 158

依梅劳-庞蒂所见，谢林和马克思首先开始对笛卡尔和康德的神话进行修正，但马克思从来没有成功地克服主动和被动(naturans-naturata)的两分法。在他早期手稿和随后一些受费

---

* "被动的自然"(natura naturata)与"主动的自然"(natura naturans)是笛卡尔哲学中的两个重要范畴，源出拉丁文，分别相当于英文中的"natured nature"和"naturing nature"，中文中很难找到确切的对应词。——译者注

⑲ 同上书，第69页。然而，正如梅劳-庞蒂所承认的，笛卡尔的自然观并非完全是单相的(第70页)，"通过保持创造行为的偶然性，笛卡尔坚持自然的实在性，而这样关于这个实存的自然较之于纯理性又有了一个合法的方面。我们不仅通过精神通向这种自然，而且还通过我们所具有的、自然所特许的部分之必不可少的关系：即我们的肉体，通过'自然的倾向'，即其教训不能与纯理性巧合的'自然倾向'而通向自然。"(译文稍有改动)。

⑳ 同上书，第71，73页(译文稍有改动)。

尔巴哈影响的著作中，马克思企图建立关于人与世界的辩证法；然而，很大程度是由于自然的模糊形象——这个词'视察似地'漫步于他的作品中——这一企图夭折了。我们读到，自然"一方面被描述为凭自身质量而存在的均衡状态，这种坚固的存在，在其终点将再次接近人的历史；另一方面，它又被描述为人的历史的否定与转化的对象。与统治和超越不同，自然与人只是并列关系，最终被混合于'客观化行动'的绝对之中"。[21]与马克思理论中未解决的对立不同，谢林的哲学力图建立某种暂时性步骤，使自然既不等同于广延物，也不等同于意识创造力的陪衬物。他的著作指出，原始自然(erste Nature)的概念呈现为"一种模糊原则，或如他所说，一种'野蛮的'原则，它可以被超越，但决不能被看成是从未存在过的东西。"谢林对这一领域的评价不是通过理性或反思，而是通过理智直觉或直觉经验来评价的，这并不是"一种神秘的能力，而是被还原成观念的知觉；它是一种蛰伏于自身之中的知觉，在这种知觉中，所有一切都是我，因为我还不是反思主体"。由于它不是意识的对应物，原始自然根本不会引起"另一种科学或一种神秘直觉，以至于我们在用理智直觉的出神中(ek-stasis)去观看自然时，将存在着的自然实在对象化，并荒唐地使其服从于另一种因果性。"[22]

---

[21] 同上书，第63—64页。在另外一次讲演中梅劳-庞蒂指出："在1844年手稿时期的马克思身上，与作为人的'分娩行动'和否定性的历史概念一道（他在反对费尔巴哈时捍卫了这个历史概念），我们发现了一种自然主义的哲学，即将辩证法局限于人类'史前'的准备性阶段之中的哲学以及假定其地平线超出共产主义而成为'否定之否定'的哲学，人之全部肯定的生活都被作为'自然的'或'客观的'存在，这种存在乃历史之谜的谜底。《资本论》在后期哲学中肯定占有支配性地位（这就是为什么马克思能在其中将辩证法定义为'事物存在时的绝对理解力'的缘故），而在马克思主义者中间便更是如此了。"见梅劳-庞蒂：《辩证的哲学》，载《演讲选读》，第58—59页。

[22] 梅劳-庞蒂：《自然的概念，I》，同上书，第75—76页。

157

在本世纪中，梅劳-庞蒂从柏格森的生命哲学、后主观主义的现象学以及后牛顿的科学理论中发现了有希望的创造力。虽然柏格森与实证的经验主义有某些亲缘关系，但他拒绝将自然简单地看成是理性研究的"虚构客体"；相反，他（至少是断断续续地）将它看成"我们已经远离的地平线，是原始的和僵死的不可分割性，是发达的宇宙矛盾所否定并以自己的方式重新表达的统一体"。在梅劳-庞蒂看来，胡塞尔的后期著作（尤其是那些注重生命世界的著作）提出了一个自然概念，它已不只是"置于纯理论主体"或观察者之前的宇宙的同义词。他写道（也许过于着重胡塞尔思想的本体论性质）："笛卡尔的自然或迟或早是由理论行为构建的。在这种自然之下，存在着一个更早的层次，它从未被淹没，一旦知识的发展揭示了笛卡尔科学中的漏洞，它就要求得到证实。"在此揭示的在先层次是居于"笛卡尔自然的基础和深处"的另一个自然的层次，即*原初现在*（originary presence）的场所，即"作为前客体化的时间和空间之住所的地球。"这种评论似乎正确把握了海德格尔的哲学意向，尤其是把握了他的*实存*的基础。另一篇提纲告诉我们，*实存*这个词也许是意指*非存在*（non-being），但不是从完全否定的意义上来说的。"超越客体与虚无的相互关联之后，哲学将起点置于'此实存'（there exists），置于对'某物'、'非无'的'开放'。"㉘

在哲学家努力探索的同时，当代科学思想的发展开始向笛

㉘ 同上书，第78，82—83页；亦见《作为质疑的哲学》，同上书，第110页。正如梅劳-庞蒂所补充的（第111页）："一直称之为存在之'奥秘'的东西——一个被海德格尔明确摈弃了的术语——就是使真理与我们犯错误的容量相结合的努力，把世界之无可否认的存在和它无可穷尽的丰富性与它使之复原的、随之发生的不在联系起来的努力，亦即根据表达这种永恒逃避之唯一方式的质疑来考虑存在之证据的努力。"

卡尔的自然概念及其新近的支流——关于实在的坚实性或经验的可靠性实证主义论断——提出了挑战。梅劳-庞蒂认为，我们时代的科学理论已经远离了牛顿力学的概念和拉普拉斯提出的决定论本体论。他指出："20世纪的物理学已将我们对自然的控制力推到难以置信的程度，就在这时，它自相矛盾地提出了关于自己的真理的意义问题，企图将自己从对机械论模式和更一般象征模式的臣服中解放出来。"在攻击传统的时空概念时，后欧几里得几何学和相对论物理学承认观察者在认识中的作用，因而也肯定了人"对某些知觉时空概念的完全本体论意义；常识和科学只把握这多维时空的很少一些痕迹。"从这种攻击中，产生了一种新的自然观；这种观点认为，要素不再"被限定于一个唯一的、固定的位置，不再被限定于经验意义的绝对密集的存在"；"在拉普拉斯的教条式客体性中，我们从难以名状的存在之核心，看见了以牺牲全部思想主体的基本性质为代价而获得的客体性。上述转变既影响了无机的物理学，也影响了有机生命领域；而后一领域"无论是对客体哲学（机械论和活力论），还是对观念哲学，都是不可理解的。"它只有"通过一种'某物'的哲学(a philosophy of 'something')，或用今天的话来说，通过结构哲学"，才能澄清。最后，他的讲课提纲指出："生命的本体论和'物理自然'的本体论，只有靠摆脱所有的人为论，求助于源于我们与世界的知觉接触中的原始存在，才能摆脱种种麻烦。"㉔

158

梅劳-庞蒂清楚地看到，当今哲学所勾画（并由科学进一步确证）的关于自然的新认识，并不标志着陷入自然主义——因为

㉔ 见梅劳-庞蒂：《自然的概念，I》，第85—87页，《自然的概念，II》，第91，98页，以及《自然与逻各斯：人的肉体》，第125—126页，全收在《演讲选读》一书中。关于梅劳-庞蒂与结构主义的关系，可比较艾迪：《梅劳-庞蒂是结构主义者吗？》，载《符号学刊》，第四卷（1971年），第297—323页。

自然主义在其传统的意义上预设了主体性的认识作用，因而不可能通向前反思的或原始存在的领域。我们读到："自然主义含有真理，但真理不是自然主义本身。因为承认自然主义和作为存在的'纯粹事物'（blosse Sachen）在宇宙中的意识层，显然是假定了它们所属的原初的理论性世界，而这是一种唯心主义的极端形式。事实上，就是拒绝将源于'纯粹事物'的宇宙或外在客体的意向性指称，解释成'前理论客体'、前科学的意识生活。"一旦理论理性被驱逐出它的据点，自然就不再显现为外在的事物集合，人的本性也不再显现为纯粹主体性或否定性。梅劳-庞蒂断言："自然不单是客体，也不单是意识与知识的交谈中所形成的附属物。它是我们产生于其中的客体，在这客体中，我们的起源逐渐被确定，一直发展到将起源系于一种实存。但即使这样，客体也依然是实存的基础和源泉。"从这种观点来看，人在世界中的形象不再是一个异己的观察者，"人与存在的初始关系"也不能等同于"自为与自在的关系"；相反，用赫尔（Lucien Herr）的话来说，自然必须被认作是"从一开始就在那里"的存在。它总是将自己作为已在此地的存在而呈现在我们面前，我们也总能发现它是不断更新的。㉕

人的在世存在被理解成是前反思自然中的牵涉（involve-

㉕ 梅劳-庞蒂：《自然的概念，I》，载《演讲选读》，第64—65、80页。从理论理性的制高点看，人类在前反思自然中的复杂情况必定是令人困惑不解的；由于长期的习惯，反思同古典的时空座标焊合在一起，于是"让现在无法追忆的含义弄得迷失了方向"。然而，梅劳-庞蒂证实（第65—66页）："如果我们不听之任之地说什么割断了意识的世界就什么也不存在的话，那末我们就必须在某种程度上承认原始的存在，但这不是主体存在，也并非客体存在，这种存在无论在哪一方面都使反思感到困惑。从这种原始存在到我们这里，中间没有衍生，也没有中断；它既不是机械装置的紧密结构，也不是先于其部分的整体之透明物。"

ment)，它必定是身体的牵涉；因此，讲演的重点再次突出了梅劳-庞蒂由来已久的肉身化见解。这个词的意义在此得以阐明。肉身化不再(或原则上不)指称一具体境况的意向性意识，而是指对不受意向企图影响的物体世界的经验嵌入。梅劳-庞蒂注意到，经历了企图把握事物核心的长期努力后，西方哲学尤其是现象学遇到了"作为定向的、盲目的生产力的自然"；通过"严密的反思过程"，思想发现"一个自然层次；在其中，精神实际上隐藏于身体与原始存在的协调功能中。"根据这种发现(或再现)，就必须会"认为人的身体(而不是'意识')知觉到它所居住的自然"；考虑到经验的肉体性，被知觉的物就不单是思想的客体，而是"象存在于蚕茧中那样存在于这种肉体经验之中"并"事实上体现于我的肉体之中"的客体。根据这一背景，人与自然的关系既不是单向度的(在自然主义的意义上)，也不是对立的(如反思哲学所设定的)，因为既不可能设想"肉体工具(body-instrument)从它处获得一个思想操纵者(thought pilot)"，也不可能设想"被称为肉体的对象神秘地从自身中创造出意识。"相反，这种关系只能是一种相互内在(Ineinander)，是实证存在和超越(或否定)相连的双重自然(double nature)的关系；"身体完全宣告了肉体的哲学是不可见物中的可见性。"[28]

演讲所提到的肉体的哲学或本体论，在梅劳-庞蒂的后期重

---

[28] 梅劳-庞蒂：《自然的概念，Ⅱ》，第81、83页，以及《自然与逻各斯：人的肉体》，第128—129页，全都收在《演讲选读》里。从上述描述的前景来看，无意识既不是意识的产品，也不是意识的逆转或压抑，而是一层过时的或前反思的经验(第131页)："压抑的无意识将会是一种第二性的形成物，与感知——意识——的系统之形成同时存在，而原始的无意识全是一种随意的存在、最初的赞成、感觉的不可分性。"关于双重性质的概念，亦比较海德格尔存在的双重特性之观点和在不在的存在意义上的双重特性之观点；见《本质与自然的概念》，第367页。

要著作《可见的与不可见的》(由于他在1961年早逝，这部著作没有完成)一书中，得到了详尽阐述。在这部著作中，人与世界和自然的原始的或前反思的联系是通过知觉的信念(perceptual faith)建立起来的；这是一种原始的认可，它“了解到自己缺乏证明，没有必然性，交织着怀疑，并时刻受到非信念的威胁”；它反映了我们“基于存在的原始开放性”。以这种认可为基础，人与自然的关系既不是主体-客体的冲突，也不是单纯的趋同，而是密切的缠结或交叉——据此，除非“人属于可见的世界”，并“作为一个可见物”，他“反过来又能看见对方”，否则人不可能进入可见的世界。与演讲提纲一致，《可见的与不可见的》将肉身化置于关键性的地位，在此肉身化不是意指主体性的牵涉，而是人嵌入宇宙的中介。梅劳-庞蒂指出，人的身体能够感知可见物，只是因为“它也是那个家族的成员，它自身也是可见的和可感触的，它通过自己的存在而加入它们之中，”最终是因为它“属于事物的行列，正如世界就是普遍的实体。”在此，实体并不是本体实在的同义词，而是用来突出一种复杂的联系，突出实证存在与超越、可见性与不可见性的相互贯穿；而超越(构成为不可见的)也不单是作为“可见物的对立物”或“绝对的不可见”，而是作为“可见物的秘密变体”，作为“居于”这个世界中并支撑着这个世界的“世界的不可见物”，作为“这个存在的存在。”梅劳-庞蒂提出，人在这个普遍结构中的基本性质似乎可以描述成实践(praxis)——这种实践与其说是指意向性设计，不如说是指被当成与自然相互转变的劳作参予。关于这一研究的“工作手记”中的最后一句，给交叉下了一个新的定义“包裹着物和人的劳作(worked-over-matter-men)。”㉗

160

㉗ 梅劳-庞蒂：《可见的与不可见的》，第28、88、135、137、151、201、215、275页。

三、自然和“补充”：德里达

一旦我们严肃地对待双重自然的概念和人与自然错综缠绕的概念，许多传统的社会科学或人文科学的术语（包括自然与环境的两分法和自然状态与社会状态的两分法）就陷入了混乱，或至少需要细致的重新考察。这种重新考察中的重要步骤是由德里达完成的，主要体现在他那些称赞海德格尔的本体论和当代结构主义（其非形式主义和非实证主义的变种）的著作中。德里达认为，环境或文化不应看成是纯粹的人造品，而应看成是自然的必然产物或补充——此处的自然不是自我包容的、坚固的宇宙，而是其构成成分彼此互补的“（实体-本体的）多样性作用”中的一种维度。除了搅乱术语的界限外，这种观点还危及流行的认识论信念，尤其是（实证地构建起来的）自然科学作为所有研 161 究的模式、或作为使文化学说得以显现的背景观念。由于强调自然以及对它的研究的补充的和非基础的性质，这种观点开始怀疑那些被设想为未受破坏的起源之恢复的对自然的情感粉饰；例如，卢梭的蛮性之善（bon sauvage）的虚构，或者更一般地说，浪漫主义返回自然的借口。

德里达关于人-自然问题的观点大部分体现在关于列维-斯特劳斯著作的评论中，列维-斯特劳斯是当代结构主义人类学和人种学的先驱。德里达注意到，在理论层次上，列维-斯特劳斯的作品是基于对自然-文化两分法富于哲理性的废弃基础之上的。这种两分法确定自然的标准是它的普遍性、非意志性或自发性，它与文化的人为性和可变性相对。上述废弃的关键证据是远古对乱伦的禁令，列维-斯特劳斯曾反复将这一禁令描述为传统思想的丑闻，因为它既是文化的规范，又是普遍的（因此是

准自然的）原则。我们从他的第一本书《家族的基本结构》中读到，如果我们预设“人的普遍性从属于自然秩序，其特征是自发性，而从属于规范的一切都属于文化，其特征是相对性和特殊性”；那么我们就“遇到一个事实或干脆说是一堆事实，根据前面的定义，这些事实与丑闻相去不远；我们提到一个简述为乱伦禁令的信念、习惯、条件和制度的复杂集合，它们清晰地、不可分割地联系着，却又展示了两种性质，我们从中看到两种互相排斥的秩序相互冲突的形象。”列维-斯特劳斯进一步分析道，这个禁令“构成一个规则，而且是所有社会规则中唯一同时具有普遍性的规则。”[28]

在提出这种废弃之后，列维-斯特劳斯（至少在他的部分著作中）探索了虚构的理论领域，在这一领域中，禁令不再显现为丑闻性的异常。德里达这样评论，“显然并不存在有丑闻，除非是在一个认可自然与文化的分叉的概念系统中。以乱伦禁令的人类学事实为基础，列维-斯特劳斯达到了这样的认识：迄今为止被当成是理所当然的区分应予以消除或质疑”。[29] 此处勾画出的理论领域是一个运动的、终点开放的结构领域，它取消了对概念的两分法，给前认识的互补性留下了地盘。德里达指出，就其传统含义而言，结构一词指称一系列坚固的因素，它服从于认识的经验分析，并具有一个固定的核心。他写道：“这一核心的功能不仅是定向、平衡和组织结构”，而首先是“确定结构的组织原则将限定和容纳所谓的结构的功能。”一旦传统认识论和它的实 162

[28] 见列维-斯特劳斯：《亲缘关系的初级结构》，贝尔、斯图尔梅尔、利汉合译（波士顿，灯塔出版社，1969年），第8页（译文稍有改动）。

[29] 德里达：《写作与差异》，巴斯译（芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年），第283页。他以更笼统的语调补充道（第283—284页）：“也许可以说整个哲学的理论武库——系统地与自然-文化之二分法连在一起的武库——它是为给非思维的或非反思的东西留下它自己的可能性条件而设计的：如禁止乱伦的起源”（译文稍有改动）。

证主义-经验主义的支流被搁置一边，一种结构程序就出现了，它没有(本体的)核心，它存在于虚无与存在的交汇处，这种交汇或**差别**先于并支撑着认识-概念的范畴。在人类学发现和认识论(或形而上学)的本体论批判的双重影响下，当代思想终于"被迫承认核心并不存在，承认核心不能作为(本体的)存在而被把握，或确定它在自然中的位置，因为简单说来，它不是一个固定的位置或地方，而是一种功能，一种非位置(non-place)，在此，无限多的置换讯号开始起作用。就在这时，语言侵入未定的普遍之中，也正是这时，由于核心或根源的缺乏，一切都进入话语中。"[30]

然而，德里达认为，列维-斯特劳斯对实证主义及其认识论源泉的背离只是半心半意的，首先是没有完全反映在哲学的水平上；他的著作在很大程度上既包括对自然-文化两分法的真理断定的朴素直觉反驳，也包括将这一区分用于方法论目的的意愿。这一意愿——列维-斯特劳斯有时将它描述为"bricolage"*或具有方便的"手边工具"的不明确的实验法——事实上是他所有具体研究的定向原则。例如他在《家族的基本结构》所说，"自然与社会(我们今天似乎更乐于用'自然'与'文化')的区别不具

[30] 同上书，第280页。在列维-斯特劳斯对神话的研究中，德里达发现"最令人神往的"是摈弃"依靠于**中心、主体、参考**的特定之点、起源或绝对基础(第283页)。在总结他的诸种结构类型或结构主义模式之间的区分时，他概括道(第292页)："这样对译注、结构、符号以及游戏便有了两种解释。一种寻求使解释不受游戏和符号顺序之影响的真理或起源，因而象流放者一样感受到了阐释的必要。另外一种则不再转向起源求助，而是肯定戏剧和试图移出人与人道主义之外，假定'人'是一种动物的名称，这种动物在整个形而上学或本体神学的历史中——换言之，在他自己的整个历史中——都在梦想充分的存在，他是一种消除疑虑的基础，一种游戏的开场和结尾。"(译文稍有改动)。

* "bricolage"为列维-斯特劳斯的自造词，很难找到合适的中文相之对应。因本书作者有解释，故不必硬性译出，读者可从本书作的随即解释中了解其大意。——译者注

有可接受的历史含义，它包含某种逻辑，近代社会学充分证明了它作为方法论工具的作用。”他在后期的《原始思维》一书中，再次确认这种观点，我们读到，“自我曾赋予自然与文化的对立以相当的重要性，现在看来，它具有首要的方法论重要性。”正如德里达所指出的：“列维-斯特劳斯相信，按这种方式，他能区分方法与真理、方法论工具与它所暗示的客体化含义。人们几乎可以说这是他的基本断定。”㉛

在鉴赏“bricolage”或方法论灵活性时，德里达发现了列维-斯特劳斯对真理和方法的分离和他不愿深思乱伦禁令的哲学含义而带来的窘困。由于没有探讨这些问题，被批评的认识论范畴并没有得到克服，而是被转变为晦涩的悖论；所假定的超越传统二元论的步骤面临产生理论混乱的危险，或是截短两分法以适应相异的要素的危险。德里达指出，“由于缺乏关于这一问题的清晰表述，有人被指责为将所谓对(传统)哲学的超越转化成同一哲学领域中被忽视的错误”；以这种方式，恐怕“超越哲学的概念”有被“变质为哲学的天真童话”之危险。在一段超出结构主义人类学、具有更一般意义的文字中，他进而指出：“我所要强调的是，‘超越’哲学不能意味着背弃哲学(这通常等同恶劣的哲学思考)，而是继续用某种方法去阅读哲学家的著作。我所提及的危险总是由列维-斯特劳斯去承担；这也就是他努力的价值所在。”㉜ 163

㉛ 同上书，第284页。亦比较列维-斯特劳斯，《亲缘关系的初极结构》，第3页，以及《原始思维》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1966年)，第247页。

㉜ 德里达：《写作与差异》，第288页(译文稍有改动)。他在另一处以类似的笔调写道(第284页)：“表达哲学‘外面的’(或超出哲学的)步骤，通常要比那些人想象的困难得多。那些人认为他们好久以前就以骑士的轻巧而完成了这一步骤，但他们总的说来仍沦为形而上学的囚徒，他们自称从中解脱出来的整个论述，都还是形而上学的。”

列维-斯特劳斯的研究所面对的远不只是一般哲学的困境；在德里达看来，它经常展示一种截短了的两分法，尤其是显露出结构主义分析淹没在经验主义、甚至认识论的自然主义之中。这种截短倾向可以在列维-斯特劳斯的所有作品中发现；在《原始思维》一书中尤其如此，从中我们可以看到："然而，将特殊人的集团置于人类的一般范畴中，这还不够。这个开创性事业为精确的自然科学所义不容辞的其他事业开辟了道路：文化在自然中的重建，最终是生命在整个心理-化学条件中的重建。"正如德里达的批判性评价，乞求于自然科学虽然本身无害，但按照结构主义的宏大抱负（表现在乱伦禁令的处理上），这等于是理论的退却。他指出，实证主义-经验主义的认识论可以定义为一个类，它将源于否定哲学的各种哲学错误，作为不同的种包含其中；它成为"所有错误的母体，这些错误威胁着那种企图保持科学性的话语——如列维-斯特劳斯的话语"。这种危险尤其是列维-斯特劳斯著作的特产，其原因在于结构主义对主体性和自我 164 **我思主体**的反感。然而，德里达指出，即使用纯经验的方法，用客观主体代替唯我论也不是解决认识论两难的合适方法；"如果我们彻底地探究经验主义和'bricolage'的问题，我们也许将迅速地终结于一系列涉及结构人种学中话语形象的绝对矛盾命题。"㉝

德里达除发现列维-斯特劳斯断断续续地偏爱自然主义的认识论以外，还发现他对自然有着深深的情感依恋，将自然看成是未受破坏的天堂或庇护所；这种依恋将他的观点与卢梭的理论、或至少是卢梭的早期理论连接起来。这种联系当然不只是

㉝ 同上书，第283页（译文稍有改动）。亦比较列维-斯特劳斯：《原始思维》，第247页。

注释性的考证，列维-斯特劳斯自己曾明确肯定他受惠于这位日内瓦的哲学家（即卢梭——译者注）。他的《图腾崇拜》指出：“卢梭不仅预见了人类学，而且创立了它。”在该书中，卢梭的第二部论集（《论不平等的起源和基础》）被描述为“法国的第一篇一般人类学的论文”，在该文中，“卢梭用近乎现代的术语提出了人类学的中心问题：即从自然到文化的道路问题”。㉞当德里达将列维-斯特劳斯的立场看成是“公开的、激进的卢梭主义”时，当他断定“列维-斯特劳斯不只是觉得他与卢梭一致，不只是出自内心、出自所谓理论感性地成为卢梭的继承者”，而且“经常把自己当成是卢梭的现代门徒，”并将卢梭看成是“现代人类学的创立者，而不只是预言家”时，德里达只是稍微有点言过其实。德里达在另一处突出强调卢梭主义对人类学的重要性，他在文章中写道，尽管列维-斯特劳斯以熟练的技巧在他的结构分析中，“比别人更好地”揭示了复杂的“重复的作用和作用的重复”，人们仍然“在他的研究中发现一种（实体的）存在伦理学，一种对起源、古老的和自然的单纯、以及在言语中完成的存在和自我存在的怀旧情绪。这种伦理学、怀旧情绪、甚至懊悔常常被他当成是注重古代社会（他心目中的模范社会）人类学事业的动机。”㉟

然而，在德里达看来，卢梭的理论并不是毫无问题的。遵循海德格尔“西方形而上学之毁灭”的足迹，他将卢梭的理论看成是传统西方认识论的极有启发的体现；传统西方认识论的统一特征是逻辑中心论，或企图将所有现存的、可理解的一切都提交逻各斯或人的理性。他写道：“如果形而上学的历史就是作为现

㉞ 列维-斯特劳斯：《图腾崇拜》，利汉译（波士顿，灯塔出版社，1963年），第30，99页。

㉟ 德里达：《写作与差异》，第292页（译文稍有改动）。亦比较德里达：《论文字学》，斯比伐克译（巴尔的摩，约翰·霍布金斯大学出版社，1976年），第105—106页。

存存在的确定的历史，如果形而上学与逻辑中心论渐渐合并的话”，那么“在我看来，卢梭的研究似乎在柏拉图的《斐多篇》和黑格尔的《百科全书》* 之间占有一席地位。”实际上，德里达将西方认识论史划分为两个主要阶段，它们以笛卡尔的出现或与“笛卡尔式的我思”相关的对确定性的注重为界限。在此之前，“现存的同一性”是由“形式(eidos)的理念性或质料(ousia)的物质性这类‘客观的’形式构成的；因此，这种客观性采取了再现的形式，即作为在与自己的关系中意识到，确信自己的自现在(self-present)之表现的观念。”随着形而上学的挺进，第二阶段体现为认识论的精制化，由于“现存的把握需要有一种无限的保证”，这种精制化是以我思为依据，通过意识来完成的；意识在此指“纯自主情感”之所在。德里达认为，“纯自主情感”是一种经验，它主要是在言语中而不是在文字中得以实现，它依赖于外在的记号。由此看来，这位日内瓦的哲学家在近代思想史中占有重要的地位，一方面是由于他对言语的明确强调，另一方面是由于他对我思的更情感化的重新解释；“在笛卡尔与黑格尔之间的形而上学时期，卢梭无疑是唯一或首先提出深深隐含于整个时代的文字的还原体系或论题的人。他重复了《斐多篇》和《论解释》(De interpretatione)**所开创的运动，并从一种新的现存模式出发，即从意识或情感内的主体的自现在出发。”[36]

从这更广泛的哲学背景来看，列维-斯特劳斯对卢梭主义的迷恋，意味着他对逻辑中心认识论及其传统概念两分法的缠绵，——一种企图在他关于自然-文化问题的研究中、特别是在他关于乱伦禁令的评论中的遗产。如《论集》和其它著名著作所表现

---

* 疑指黑格尔的整个哲学体系。——译者注

** 《论解释》，为古希腊哲学家亚里士多德的著作篇名。——译者注

[36] 德里达：《论文字学》，第97—98页(译文稍有改动)。

的那样，卢梭的自然占有与社会的或文化的条件相比更具特权地位。在他看来，自然和文化不是与补充性或互补性（反映本体论的"相异作用"）相联系，而是在一个等级秩序或线性关系体系中既相联系、又相区分。德里达在他的一部著作中指出，卢梭实际上也将文化领域和人的意志称为补充，但是称为"危险的补充"，它虽然或许是不可避免的，但会导致自然倾向的堕落，它远不是自然的直接结果（或自然之缺乏的结果），而是像外在事故一样 168 降临自然。正如德里达所阐述的，卢梭的观点与补充性概念并不是完全相反的；事实上，他的著作时常求助于渐增的补充性或补充物之链，以此来医治文化的弊病。然而，这些矫正却典型地起着为通向非补充的根源性和自然的直接性树立路标的作用。"通过这一系列的补充，他宣告了一种必然性：无限链条的必然性，即赋予它们所涉及的各种事物——物自身、直接现存、初始知觉幻象——以意义的补充性中介不可避免的多样化。"[37]

赋予自然以特权地位，也影响了卢梭关于社会起源的学说，这种学说通过契约条款的参予，将两种分离状况联系起来。德里达认为，卢梭的"论语言之起源"最接近非二元论和非线性理论。这篇文章不再强调契约关系，而是注重作为"国家的真正摇篮"的"原始仪式"；正是在这篇文章中，伦理禁令扮演了关键性角色——正如卢梭所指出的："最初的人将不得不娶他们的姐妹"，但是"禁止这一行动的法律对人的制度或习惯特性是同样

[37] 同上书，第150—151、157页。亦比较他的评论（第259页）："从自然状态到语言和社会状态的过渡、补充性的出现，都在创造与构造、事实与原则、历史与哲学的理性之原始选择的掌握之外。卢梭按照完全处于他要推翻的系统之外的否定性来解释补充，因此以无法预见的事实、以无用的和无穷的力量、以既不在自然之内也不在自然之外以及如理性的起源所必须具有的那样而保持着非理性的（不仅仅象寓于理性系统之内的晦涩那样非理性的）自然灾难的方式而对其进行干预。补充的图解不可归为逻辑，主要是因为它可以把逻辑理解为它的例证之一而单独勾勒出其起源。"

神圣的。"德里达解释道："在这种仪式之前，因为没有乱伦的禁令、没有社会，也就没有乱伦；仪式之后，因为被禁止，也就不再有乱伦"。因此，"社会、语言、历史、理论，概而言之，补充性是与乱伦禁令同时诞生的；乱伦禁令是自然与文化之间的转折点。"㊳然而，一旦转折点这一概念被更充分地研究，之前与之后的概念，或更一般地说，在前的自然状态与随后的社会状态之分就变得模糊不清了。生活在非禁令状态中的人们不可能犯乱伦罪，因为这一行为是由禁令来确定的。因此，社会从一开始就与被补充物包围的自然相隔离；社会的起源不是指在先的事件，它只是以间接的方式起作用。用德里达的话来说："仪式自身就是乱伦自身，如果某种诸如此类的事情能自在地发生的话；如果发生的乱伦不去预设并确认禁令的话，那么在禁令之前，它就不是乱伦；被禁止后，除非通过对禁止的再认识，否则，它也不能成为乱伦。我们总是达不到或超过仪式的极限、社会起源的极限。"他167 进而指出："社会的诞生因而不是一段历程；它是一个点，是纯粹的、虚构的、不稳定的、无法掌握的极限。"㊴

㊳ 同上书，第262—265页。由于《社会契约论》把基本社会秩序描述为神圣的权利，德里达在建立《论文》与卢梭更为有名的专论之间的平行关系时，便觉得理直气壮（第265页），他说："事实上，通过在此处重新题写禁止乱伦，一切都允许我们尊重卢梭理论阐述的联贯性。它虽然是设立的却可称为神圣的，这是因为，虽然它是设立的，但却带有普遍性；它是文化的普遍秩序。卢梭只有在一种条件下使习俗圣神化：即在人们可以使之普遍化、而且认为（即使它为手段中的手段），它乃是在服从自然的准自然规律的条件下的圣化习俗，这种禁止当属此例。"

㊴ 同上书，第267页。亦比较他的评论（第266页）："取代同母亲的关系，同自然的关系，同作为基本所指之存在的关系——这的确就是社会及语言的起源。但人们能据此而谈起源吗？难道起源的概念、或基本所指之概念，除了功能之外决非必不可少的东西、而是位于或铭刻于由禁忌而开创的词义系统之内的东西吗？……基本所指，所表述的存在之意义，甚至连事物本身都不是，也将永远不会从形体上交付予我们，它超出符号或游戏（的差异）之外；甚至连我们所言、所名、所描述为禁止乱伦的东西也逃不出游戏。"

四、对政治理论的意蕴种种

通过结论的方式，我将指出上述论断对于社会理论和政治理论所具有的某些意蕴。一个明显的结果，是上述论断对在社会思想中起重要作用而又长期受到尊重的一个公式的冲击，这个公式就是亚里士多德（和托马斯）的人就其本性而言是"政治的（或社会的）动物"这一理论。鉴于人们对这一公式的常识性引用及缺乏深入的阐明，这一理论仍只是一个谜语；由于缺乏梅劳-庞蒂的缠绕概念或德里达关于补充性的论述，这一公式或是导向经验主义的自然主义，或是导向文化的本质主义。与亚里士多德的格言密切相对的，还有在政治学哲学研究中习惯使用的其他一些核心成分，诸如自然法则（natural law）、自然权力（natural right或译为"天赋权力"）等概念，以及它们与实证的、或社会可变的特权和服从等类型的区别。此处的关键并不是这些范畴和区别已过时，也不是它们不再是一种似乎有理的常识，而是一旦将它们与传统认识论的两分法联系起来，其理论形象就将荒谬不堪；因为当代哲学尤其是对西方形而上学历史的本体论批判，已经对两分法的说服力提出了质疑。

上述著作的结论对于社会的和政治的行为理论也具有同样广泛的哲学意义。在这一领域，近来的研究动摇于两种极端对立的观点之间。一方面，行为主义（更一般地说，实证主义）促进了对人的行为的因果决定和可预见模式的经验分析；这种分析不仅截短人的经验范围，而且还不能解释社会科学家或观察者的认识论形象。另一方面，在一定程度上受马克斯·韦伯（Max Weber）的影响，现象学和存在主义的自我学修正版的拥卫者宁可注重主体的意向性，将行为定义为意愿的设计和谋划。对立

双方在上面提到的人-自然关系的问题上争论不休。德里达的作用(或"差异的作用")的概念引出了一种观点，人的行为被当成是对进行中的实践的牵涉，这种实践既不能还原成事实-实体的过程，也不能还原成被理解为否定性的有目的的自由产物。同168样，梅劳-庞蒂关于缠绕和可见性与不可见性相互关系的联系，也与一个实践的概念相关，他强调的重点不是有意识的设计，而是作为人与自然相互改变的劳作中的合作。为新行为哲学的形成提供了最详尽、最具体的提示，或许是利科的文章。他对存在的行为意义和行为与愿望之关系的强调，确定了(如他所说)"自然在自由中恢复的最根本的条件"和社会政治理论的某些先决条件，这种理论企图避开自然主义和唯心主义的陷阱。他的强调也开辟了一条通向将社会政治制度看成具体法则或符号体的研究道路，更一般地说，开辟了一条通向将社会生活形式看成人的劳作和"这种劳作的学说所隐含的自由的自然化"之体观的研究道路。[40]

也许，最明显的影响是在政治统治和政治意识形态的领域。以人和自然的重建(和最终和谐)为核心，上述著作为一般的有组织的、故意的统治形式以及与我们时代相关的特殊变种——作为人对自然的系统性统治的技术统治力（和作为其必然结果的专家对社会的统治)，提供了高效解毒剂。梅劳-庞蒂提出了与技术统治相反的观点(这并不等于对技术的简单谴责)，他批判了实证主义的科学，拒绝将自然仅仅当成"客体，当成意识与知识之交流中的附属物。"同样，利科在他的《自然与自由》一文中

[40] 要了解(自我学的)现象学家与(结构-功能的)实证主义者之间关于社会行为的意义之指导性对话，可比较格拉索夫所编《社会行为理论：舒兹与帕森斯之间的通信》(布鲁明顿：印第安纳大学出版社，1978 年)；要了解形成非实证主义和非主体论之集中于习性作用的行为理论之尝试，可见鲍迪欧，《实践理论大纲》，尼斯译(剑桥，剑桥大学出版社，1977 年)。

指出，注重人的创造力的回归分析，之所以会加剧人-自然的冲突，很大程度上是因为"惰性的、机械的世界呈现为纯粹的某物，与（人的）统治、探索和占有行为相关。在工业领域，与自然的斗争高于人对自然的依属和参予。"在另一处，针对技术理性或"工具性理智"的内涵，他评述道："任何从理性到这种认识力的还原，最终都会促成暴力。因为唯一可以设想的事就是有组织地对自然进行斗争。"㊶

意识形态的批判与对统治方式的批判性研究密切相关。更确切地说，对将政治学改造为实现理论纲领或蓝图之场所的"意识形态政治学"提出了批判。如果说梅劳-庞蒂的政治著作有一种基本趋向的话，那就是对这一观念的拒斥，而且这种拒斥日渐强化。他在第一篇重要的政治学论著《人道主义与恐怖》（发表于1947年）中，对西方和东方严格的意识形态和教条主义政体提出了强烈的批评。关于西方社会，他发现资本主义的巩固伴随着在具体人的经验抽象化过程中自由观念的僵化。他写道："一种侵略性的自由主义仍然存在着，它是一种教条，并且已成为一种战争的意识形态"，"透过它对原则王国的青睐，对它所起源的地理历史环境的忽视、对政治体系所作的不涉及其特定条件的抽象判断，我们获得了新的认识。"当他转向这一铁幕的另一面时，他的研究发现："马克思主义从形式自由向实际自由的转折并没有出现，并且在最近的将来也没有这种可能"。梅劳-庞蒂认为"必须要保持讨论、批评和研究的习惯，保留社会政治文化的机构。我们必须维护自由，""以等待新的历史动力的产生，它

169

㊶ 利科：《政治、哲学论文集》，第27、98页。欲知（部分受到海德格尔感悟的）技术本体论的意义与它可能的政治反响之间的区别，可比较德里达：《写作与差异》，第318页，注79。

能让我们以非模棱两可的群众运动投入其中。”[42]

前面已经提到，梅劳-庞蒂对意识形态政治学的反感与日俱增。他的《辩证法的冒险》(与前书相隔不到10年)从官方马克思主义的陷阱追溯到将辩证法曲解成自我封闭的逻辑体系，依据这一体系，正题和反题自动地通过两次否定达到综合。他指出：“这种错觉的根源在于将历史的整个意义归结为一个历史事实——无产阶级的诞生与成长，并假设历史将实现它自己的目的——换言之，通过夺取政权，无产阶级经历否定之否定后，将消灭自身。”梅劳-庞蒂认为，这样的假设必然会导致政治上的教条主义和绝对的统治；“如果所有的否定性和历史的整体意义等同于一种历史产物——无产阶级，人们就不可避免地要将绝对权 170 力授予它的主要代表者，因为其他一切都将成为障碍。”梅劳-庞蒂捍卫一种自我批判的辩证法，“在其中，每一成分都向其他成分开放，”并且“如果它没有转变成其他观点和他人的观点，它就是不完整的。”用政治学术语来说，这种观点维护一种“新的”(左翼的)自由主义或自由社会主义——它提供通向整体甚至敌对势力的道路，并通过理解敌对势力来发现合理性。[43] 在《可见的与不可见的》一书中，我们可以发现同样的观点，只是表现为更为精巧的哲学语言。基于对“哲学或超验与经验”之缠绕的强调，

---

[42] 梅劳-庞蒂：《人道主义与恐怖：论共产主义问题》，奥莱尔译(波士顿，灯塔出版社，1969年)，第21—24页。正如他继续所写的(第23—25页)：“捍卫自由与良心之价值的权利，只有当我们如此行动时，并肯定我们不会为帝国主义的利益服务或变得与其神秘化联在一起之时，才属于我们……在这里，我们以自由的名义，这种自由的意义包含从精神上压制苏联的问题，以及，如心理分析家们会说的那样，是某种象征性地毁灭苏联的那种自由，来讨论共产主义的途径。与此相反，真正的自由用别人的本来面目去看别人，试图理解那些哪怕是其反面的理论，而决不允许在自己理解之前就作出判断。”

[43] 梅劳-庞蒂：《辩证法的冒险》，J·比恩译(艾凡斯顿，西北大学出版社，1973年)，第204—205，207，225—226页(译文稍有改动)。

梅劳-庞蒂指出，不可能有“绝对纯粹的哲学语词”或学说；由此可以推知，也不可能有“纯哲学政治学，例如，当它是宣言的一个问题时作为一种哲学的严格性。”在同一个手稿中，他还提到一种超辩证法(hyperdialectic)，即一种“将自身作为一种单独陈述来进行批判和超越”的辩证法，它“意识到这样一个事实：任何论题都是一种理想化，而存在并不如旧逻辑所相信的那样是由理想化或理想化的事物构成的，而是由界限整体构成的。”在此，“内在的惯性决不允许将一个词定义为肯定的，而将另一个定义为否定的，也不可能有作为对肯定的绝对限制的第三个词出现。”㊹

在上述思想家中，利科也许最注意具体的制度结构。他的《政治社会文集》(包括过去数十年所写的文章)纵观全球的政治发展，他发现，在西方国家和社会主义国家中，国家的控制和管理的控制都在增加。他注意到，在君权逐渐消亡时，“我们看到国家增加了它的组织、指导、计划的功能；”这种“国家的强化”正发生在“这个经历了政治理论转化为人类社会的时代。”他断言，各国的中央政府正在将它的控制扩展到“社会的各个角落”，而政党正变成“‘机器’，它的复杂机构与灌输其口号、纲领和宣传的抽象精神相配套”。利科认为，中央政体的巩固必然伴随着“权力的增长和暴政的形成”。这种危险在社会主义国家中似乎尤其明显，因为“大范围的社会主义计划使得权力中心以压制方式对付

㊹ 梅劳-庞蒂：《可见的与不可见的》，第94，266页。正如我们应该注意到的，反对哲学的僵化作风并不意味着否定哲学，包括政治哲学。用梅劳-庞蒂的话说(第266页)，哲学不能简单地投降于非哲学。“它摈弃非哲学中实证主义的东西以及好战的非哲学——这种东西会把历史降格为可见的、会在更好地坚持它的借口下剥夺其真正的深度。”他列举了好战的哲学为“非理性主义，生存哲学，法西斯主义和共产主义。它们确实都有哲学意义，但却隐瞒着它们自身。”

171 个人，而资产阶级国家一直未能成功地将个人集中起来"。我们读到，从马克思到斯大林，马克思主义"已逐步将自己封闭起来，逐渐地被教条化和机械化"，同时"政治上的马基雅弗利主义窒息了自由思想，它的末世学被简化成技术性抱负"。利科认为，无产阶级专政的理论与一党执政要对"马克思主义的僵化"负首要责任。在这种专政原则之下，马克思主义转变成意识形态和对暴力的辩护，因为"一旦行为被置于无产阶级国家的隐密策略中，就再次具有秘密、谎言、计谋和行为的非透明性"。一党结构促进了意识形态的控制；"存在着这样一群人，他们拥有解释历史整体的垄断权。这群人构成了整体中的精华——诸如此类的观点是一切凝固马克思主义的教条主义根源。"㊺

然而，在利科看来，马克思主义的僵化和中央集权的危险还不足以形成非难社会主义的说服力和紧迫性。他看到"经济地位和社会地位的悬殊"，他指出，政治体系必须"达到经济福利的形式"；事实上，富贫之间或发达地区与不发达地区之间日益增大的差别，有利于一种全球社会主义或"世界范围的救贫机构"。他断言，就其最根本的含义而言，社会主义与其说是一种方法，不如说是"悲痛的哭泣和最下层人们的要求与希望。正是由于这一原因，人们今天不能将社会主义与最下层人民的团结和不发达的人民的苦难分开"。利科认识到，社会经济平等的目的，只能通过政治的干涉和公共经济计划的方法来达到，结果就必然招致上述弊病的危险。因此，和梅劳-庞蒂一样，他拥护一种自由的

㊺ 利科：《政治、社会论文集》，第139、207、217、225—227页。正如他所补充的（第117页）："这是了解今天的听众对非斯大林主义者、非教条的马克思主义者取何种态度的问题。非斯大林主义者或非教条的马克思主义者并没有让党的正统说教所笼罩。只有将来几十年的历史才会表明开放的马克思主义是否还能从经院的马克思主义中获得新生。"

社会主义，它将认可进行干涉的手段并结合警觉地捍卫自由的方法。用他的话来话：“事实上，我们不得不强化国家，并同时限制它的权力；这是我们整个分析的最实际的结论。这意味着在此期间，我们必须扩展国家在经济和社会领域的作用，并沿着社会主义国家的道路前进，我们也必须继续自由政治的工作，它总是包括两项任务：实行分权，用公众的陈述来控制行政权力。”㊹

172 在我看来，利科提出的意识形态政治学，实际上只抓住了由重评人-自然问题所引起的问题中有限的、相对短期的部分。就更广泛，更长期的范围而言，重评现代国家的结构和组织及其国家权力的意识形态弊病被认为是人类理性或理性法定原则的具体化，与它相对的社会被看成是人的自然倾向的领域。由此看来，本章所列的论述指向屡遭痛斥的“撤消国家”；只要仍将这一概念陈述为人的创造或计划的潜在结果，它就仍然无法理解。显然，隐含于上述文献中的对人的统治的轻视，必然会影响政治的国家，这种国家（在自由主义传统中）被看成是理想的和理性化的统治形式；然而，显然是因为这种逻辑关系，我们不能指望从西方思想（或形而上学）史所产生并确认的相同的动机和理论范畴中，推演出这种制度消失的结论。只有对这一神话的批判质疑和我思的非中心化——例如，梅劳-庞蒂对野蛮的或原始的存在的重视——才能显示（无论多么遥远）国家和国家权力的可能废弃。为了提出知觉信念，梅劳-庞蒂勾画了一种原始政治经验或野蛮政治学的轮廓，它不可还原成国家与社会或公众领域与

㊹ 同上书，第142、150—151、213、241页。利科超出传统的权力分散说教之外，指出了今天的分权（第214页）“也许暗含着发明新的权力”，尤其是在文化领域。恰恰是由于其“经济权力的集中”，社会主义“需要司法的独立、大学的独立以及新闻出版的独立。”

私人领域的固定两分法。鉴于这种观点，有位注释者提到一种作为有组织的集体生活模式之基础的前认识的、“前政治的选举权”——这种选举权不应混同于“前社会自然状态的虚构”，应被看成是“一种基始状态，在其中，暴力与正义、真理与矛盾是发源地，正是从这种发源地，形成了对一种特定社会历史形式的选择。”㊼

野蛮政治学的概念并不意味着倒退到原始无知的状态或（假设的）蛮性之善的生活方式；总而言之，它并不赞成仓促抛弃政治的反思、政治的创造以及这种创造所引起的危险。德里达认为，这样的抛弃并不等于返回自然，而会召致完全的、无法挽回的暴力：“一种原始的、前逻辑寂静的暴力，一种甚至不是与白天相对的无法设想的黑夜的暴力；这种绝对的暴力不是非暴力的对立面，而将是绝对的虚无或纯粹的无意义。”德里达认为，人的思想、话语和创造力从一开始就纠缠在权力与暴力的游戏中，虽然不是以不可救药的方式；因此，国家或国家权力的废弃并不等于它直接被无政府或非权力所取代——无政府或非权力在历史上所起的作用仅是国家权力的帮凶——而是一种最小权力或间接地预示着非暴力的权力的出现。他写道，斗争“存在于哲学的逻各斯之中，虽然也只有在这种逻各斯中，并通过这种逻各斯，和平才会呈现。”在他看来，甚至本体论思想也难逃这种两难困

173

㊼ 见奥莱尔：《感知、表达，以及历史：梅劳-庞蒂的社会现象学》（艾凡斯顿，西北大学出版社，1970年），第72、78页；亦见他的《使意义集合：原始社会学导论》（纽约，哈普尔火炬丛书，1974年）。原始政治学的概念也可能从马尔库塞的某些著作中获得了灵感，尤其是从他对新感性的强调当中。要了解对马尔库塞在这方面的见解的评论（同时要了解警告不要在简单地回归大自然的意义上阐释对他的思想之评论），可比较 H·G·里德：《批判的现象学与社会变迁的辩证法基础》，载《辩证人类学》，第二卷，（1977年），第107-130页。

境；因为"就其呈现的结果来看，存在的思想也不是完全与某种暴力相异的"，这种暴力导致掩饰。这一层次的暴力也不是不可逃避的，"虽然第一种暴力就是这种隐蔽，它也是对虚无主义暴力的第一次胜利，并且也是存在的第一次显灵。"根据这一背景，和平和善的生活与其说是对政治和政治理论的否定，还不如说是它们的潜在含义；"和平只呈现于由语言的暴力所准备和维持的某种平静之中"。我们看到，这种平静也可以被描述成"某种语词的侵犯、某种可能性、某种言语平静的地平线。"

然而，被视为一种地平线的和平，不可能只是政治策划的结果。善的生活虽然不与人的努力比肩而立，但它既不能被操纵，也不能被强加。当它来临时，它可能在深夜突然降临到我们身上，不是像一个小偷，而是像一个富有的善者；在它到来时，我们可能会发现自己一直是受益者——但却是我们不曾怀疑或不曾以这种形式来揣摩过的富裕生活。

第四章　人类发展与社会进化

175　当代社会动态或社会-政治变革的重要性几乎有目共睹，无须证明。第二次世界大战以来，殖民帝国的崩溃和民族主义运动的兴起给世界舞台带来了许多"新突现的"国家——这些国家在达到独立这一近期目标之后，发现自己处在社会-政治的进化、现代化或发展的阵痛之中①。同样的动向也给进化理论注入了新的生命——更为确切地说，给能够解释和指导复杂变化过程的理论模式之形成所作的努力注入了新的生命。这些努力并非仅有学术意义；无论发达国家还是发展中国家，都可求助于某些发展规划而证明自己的政策合理，有时还会对现在或将来一代发生深刻的影响。由于西方是其主要渊源——这方面本身反映了发展的错综复杂性——当代进化理论充满了西方的经验与观点，虽然人们并不（或不再）以公开的方式承认。基于对文化帝国主义这类指控的敏感——同时由于实证主义的影响——

① 这三个术语通常在文献中相互替用，此处亦然。然而，有时却将它们加以区分。进化指的是物质-生物基础，现代化意指社会文化方面，而发展则侧重经济与政治的趋势。要知后者的区分，可比较 L·W·派伊，《政治发展面面观》（波士顿，小布朗，1966 年），第 3—48 页（尤其是他在第 8 页中的评论：现代化乃"深刻的社会变革过程，其中为传统所束缚的村庄或部落社会，被迫对现代的、工业化的和以城市为中心的要求与压力作出反应。这种过程也可称之为西化，或简称前进或进步；然而，它也可更准确地称之为世界文化的传播"）。

今天的社会理论家们将自己的见解限制在严格的实用关系范围。他们专注于可能由西方文明所取得的成就，其模式提供了作为工艺技术的复杂性和指导能力的发展尺度——即新达尔文主义关于自然选择与适应的变种。于是，在西方技术改变着全球的同时，西方科学却以其自命的价值-中立性（value-neutrality），模糊了这种变化的可能的意义。

西方思想并非历来是这样沉默寡言或躲躲闪闪。至少从启蒙时期到上世纪末，不同学派的哲学家们仍倾向于强调把物质和道德的进步与解放，作为人类放之四海而皆准的目标。在我们自己所处的时代，对这一遗产明确表示敬意，同时又对其中的一些阐述进行过精选的最后几个伟大哲学家之一，是埃德蒙·胡塞尔。第二次世界大战前夕，身处混乱的欧洲的胡塞尔，以其激动人 176 心的语言描述道，欧洲（或西方）文化的目的或使命不在于炫耀其技术之威力，而是要稳步培养和加强理性的反思以及人类道德的自律。他的《欧洲科学的危机》一书反思欧洲历史上的内在目的论（immanent teleology），谈到“人类新时代的突破和发展的开端，从一般人性的立场上来看：一个人类寻求生存的时代，只有通过在对无限使命的追求之中、在理性洞察的基础之上自由决定其存在及其历史生活，才能够生存下去”。这种突破涉及理性思维或哲学的突现——哲学这一词，其真正含义包括这种努力，即“争取对那个不为神话和整个传统所桎梏的世界获得更深刻更全面的把握”所作的努力，也就是说，“对完全摆脱偏见局限的人类与世界有一个普遍的了解”。这种突现，按照胡塞尔的观点，首先是在古希腊，但是它影响了整个欧洲文化的形成并暗示了人类共同的命运。关于长期发展的提示，《危机》一书估量了这样的可能性——即随着希腊哲学的诞生而遗传给欧洲文化的目标和目的（telos），即是说，要成为寻求生存的一种生命

形式，而且只有通过哲学的反思，通过无穷无尽地从隐潜理性移向显现理性才能生存的生命形式”——那么这种目标才不致于成为“一种事实上的历史错觉，成为其它许多文明中的一种偶然的获得物”，而实际上是意味着“这种人性基本方面的突破，即它的圆满实现(entelechy)”。②

在胡塞尔的描述中，反思的出现是以非反思或无反思的实用主义为其背景的。根据《危机》的研究，反思的或理论的态度既从逻辑上又从历史上有别于自然的原始态度，或渗透于“文化的原始自然形式”的“原始的自然生活态度”。以自然的原始态度所感受到的自然生活是具体而实际的，因为它具有“天真而直截了当地对待生活的特征”，在某种意义上讲，“世界总是作为一种意识到的普遍境域而存在，只是没有象这样主题化而已”。按照胡塞尔的说法，建构于这种态度之上的传统文化，并不乏宗教神话式的一般阐释性系统；然而，就连这些系统主要也是为实用目的服务的：“神话-宗教的态度在世界作为一个总体而成为主题时屡见不鲜，但却以实用的方式出现；”就是说，那时候“整个世界被看做是完全由神话力量所左右，结果人类的命运直接或间接地取决于这些力量的支配方式”。与此相反，理论理性的兴

177

② 见胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学：现象学哲学导论》，卡尔译（艾凡斯顿，西北大学出版社，1970年），第8，15，274页（译文稍有改动）。对胡塞尔来说，所提到的目的并不是已完成的事实——在缺乏将西方生活重新献给理性的情况下，不可能达到这一目的。我们读到（第16页），只有通过这种复兴，才能够“决定西方文化是否在自身之内具有绝对的思想，而不仅仅是如同‘中国’或‘印度’的经验主义人类学类型那样——使所有其它文明欧化的场面是否证实了一种绝对意义的展开，一种属于世界意义的绝对意义，而不是历史之无意义的绝对意义”。无独有偶，胡塞尔的论点并非意在简单地捍卫启蒙哲学或传统的理性主义。他说：“我们现在敢肯定，18世纪的理性主义，曾经寻求在其中掌握欧洲文化基本根基的方法，这是天真的。但在放弃这种天真的以及（如果仔细考察的话）甚至是荒唐的理性主义时，难道必然要牺牲理性主义的真正含义吗？”

起导致了同有关实践关注的脱离；人类一旦受到这种新态度的影响，"便让激情支配着去追求那不考虑一切实践利益的世界观和世界学问"。与特定习惯或传统文化的神话系统不同，哲学的诞生引出了"对传统遗留下来的任何事物和一切事物的总体批判态度"；而且还引出了关于真理的新课题。人们不是醉心于"传统范围的日常真理，而是对一切不再为传统所蒙蔽的人都有用的同一真理"。源于希腊的这种批判理性，是欧洲（西方）文明的标志，但它注定要传播蔓延。我们读到："我们已经认可的"明显的欧洲特征，"也得到其它人类群体的承认"；它具有这样的特色：远远不是出于实践考虑，以及尽管他们不屈不挠地致力于文化的自我保存，这种特色还是为他们自己提供了稳步欧化的动力，而我们（如果我们恰如其分地了解自己）却永远不会让自己印第安化。"③

在追溯合理性的目的论路程时，《欧洲科学的危机》一书将单个个体的发展与社会-文化的发展进行了平行比较，或者用社会科学的术语来说，在个体发生与种系发生之间划出一条平行线。我们因此而得知，人类生活乃是"一个不断适应的过程，假使单独个体和团体个体的实存相互作用——这对两者都是真实的，也就是说，它既适应于单个的人，也适应于联合的群体或文化。"该项研究集中在特定的个人成熟过程上，尤其指出了生活

③ 同上书，第275，281，283—286，288页（译文稍有改动）。如他补充道（第275页）："我是说我们感觉到（尽管含糊得很，这种感觉很可能真实合理）我们欧洲的文化包含着一种天生的圆极，这种圆极自始至终支配着所有的历史变革，给这些变革赋予朝着作为永恒的目标之生命与存在的理想形态发展的意义。我们并不是在这里处理那些著名的目的论类型之一，这些类型表现了有机自然物质的特性，特别是，它不是在处理如同从胚胎通过成熟的各个阶段，到达后来的衰老和死亡阶段的有机物演化之类的东西。由于本质的原因，决不会出现如同民族的（或部落的）动物学之类的东西。"

"具有自我反思和自我负责的发展阶段。从诸如此类的孤立的偶然的行为出发，进展到一般的自我反思和自我决定阶段，最后达到对自律概念的有意识地感知与规定。这种概念包含着一种决心，一种使某人的整个个体实存塑成普遍自我负责的生命之综合统一体的决心，而且会相互关联地使自己成为真实、自由和自律的'我'，寻求实现和完成其内在理性的'我'。这种先天的理智渴求对自己的忠实，使之能够作为一个理性的'我'与自己保持同一。"然而，正如胡塞尔补充的那样，个人的成熟在这个意义上无法摆脱和社会文化发展的联系，"因为它们具有内在的、直接或间接的利益的一致性，既在和谐中亦在冲突中自我显现的联系；"因为"只有在个人理性作为团体合理性的情形下才能达到空前完美地自我实现，反之亦然"。关于团体合理性，他的研究实际上展望了一种全球的或未加限制的言谈团体（community of discourse）作为发展目的："所涉及的已不再是一种不同民族的并列，即那些仅仅通过商业或权力斗争而相互影响的民族并列；而是一种源于哲学及其特定学科的新精神——一种规范地适应于无限使命的自由批判的精神——这种精神自始至终充满人性，创造崭新而无限的理想。"④

在20世纪的思想语境中，胡塞尔关于发展的叙述在其哲学的严密方面恐怕无可匹敌；其雄辩与高瞻远瞩当然更无人企及，这使它们远远超过昙花一现的政治争辩的范围，包括关于文化帝国主义的争辩。受到批判的马克思主义影响的两位哲学家卢

---

④ 同上书，第289，338页。他继续写道（第289页），这些理想"在其民族为个体而存在，而且亦为民族自身而存在。但最终它们当成为民族扩张的综合而无穷的理想，在这种综合中，每个民族正是通过在无限之方向追求它自己理想的使命，将其精华贡献给其同一联合民族的"。

卡奇和萨特在一个更为具体的层次上，带着对社会政治关系的更大关注，强调反思之逐渐成熟的过程，对发展亦进行过描述，算得上可以与之相提并论。但他们两人的系统阐述还不能说已十分接近《危机》的冲刺。卢卡奇在他的《历史与阶级意识》一书中，把人类和社会的发展描述为意识的逐步解放，而这种解放的背景则是嵌于晦暗愚钝的自然制约之中的传统生活形式。前现代(尤其是封建)社会以前的社会还处于彻底的自然状态，不会出现反思或社会意识，据说现代资本主义社会则要目睹合理经济结构的出现。然而，这种经济结构（被抬到第二自然的高度）以无反思的方式或面对"社会力量的不觉悟"这一情形而继续运转着。唯有工人阶级的立场才产生一个完全自律与反思的前景，一个人的"自我认识与对社会总体性的认识恰好吻合"的前景。依卢卡奇的观点，整个发展过程可以解释为"旨在达到真理的更高层次的不断奋斗，即是说，达到(社会的)人的自我认识之更高层次的不断奋斗"。⑤ 萨特的《辩证理性批判》以类似的倾向，寻求以创造性行为所没有展开的逻辑或自由的逻辑来阐明"历史的意义及其真理"。他写道，(他未完成的) 研究之主要目的便是要"建树只有一种人类历史的观念，这种历史只有一个真理和一种可理解性——不是通过考查这种历史的物质内容，而是通过揭示一种实践的多样性——无论这种多样性会是什么，都得毫不间断地通过在所有层次上深入其差异而将它本身总体

⑤ 见卢卡奇:《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》，利文斯通译（马萨诸塞州，坎布里奇，麻省理工学院出版社，1971年），第19—20，52—54，188页(译文稍有改动)。卢卡奇清醒地补充道（第23—24页）:"历史进程中的意识之道路并没有变得更为顺利，而是相反，变得越来越艰难，在人类责任心方面，要求越来越高了。"

化。"⑥

179 在本章中，我想集中探讨新近的有关人类和社会的发展。依我看来，这种探讨的视野与学术观点都接近胡塞尔的早期阐述：这便是德国哲学家和社会学家哈贝马斯所系统阐述的探讨方法。象胡塞尔一样，哈贝马斯的阐释强调反思的成熟过程，寻求个人与社会发展的联系——除了大量依靠社会科学术语和证据之外，他的处理着重指出进化之所有形式的公共的或交际的方面。在提供了他的有关著作梗概以后，我将简述许多批判性的保留意见。这些保留意见可以、而且已经提出来反对哈贝马斯的见解中关于合理性发展的含混不清的观点。通过推论的办法，我将描述一个发展的竞争模式，在同一理智语境中(法兰克福学派的语境中)详述过的竞争模式：这就是阿多诺关于自然历史和否定辩证法的理论。这个理论没有放弃反思的文明所得，而同时又沉思了理性与意识的反面。为了介绍这股思潮，为了传达对应的韵味(在这种对应中，理性与合理性的发展似乎纠缠在一起)，我想引用几句沃尔特·本杰明所写的略显阴沉的话，这位文学评论家和美学家的著作对阿多诺产生过深刻的影响。他写到，"克里的一副题为《新天使》的画：

画的是一位天使，看样子正要离开他凝视良久的某样东西。他双眼发直，嘴巴洞开，翅膀展起。这便是人

⑥ 萨特：《辩证理性批判》，第一卷《实践的集合理论》，史密斯译(伦敦，NLB，1976年)，第69页。然而，正如我们应该注意到的，萨特的发展观点并非完全直线性的。他说道(第222页)："必须懂得，在辩证法里面还有辩证法。就是说，从现实主义的唯物主义观点出发，作为总体化的辩证法，产生对它自身的作为绝对耗散的否定……因此，就它产生于一种谋划的统一性方面而言，对它本身来说，这并不是个明朗的过程，而是从自身逃离、并按规律让自己转移的行为，我们知道这些规律，且清楚地懂得它们，如果它们在内部和外部之间产生一个不平衡的综合效应的话。"

们对历史之天使的描绘。他的脸对着过去。在我们所见的一连串事件的地方，他唯独看到一场灾难，不断地在残骸上堆放残骸并将它抛到他跟前。天使想呆在此地，唤醒死者，把粉碎的东西再连缀成整体。但风暴正从天堂袭来；暴风雨如此猛烈地掀动他的翅膀，使得天使无法将其收拢。这场风暴势不可挡，驱策着他进入将来，进入他所背对的地方，而他面前这堆残骸正在冲天增长。这场风暴就是我们所谓的进步。"⑦

一、哈贝马斯论人类与社会发展

在某种意义上讲，哈贝马斯历来总是醉心于进化或发展问题。他的第一部主要著作《公共领域的结构转变》，考察了工业-资产阶级社会里公共交际言谈的解体及科学专家的规则对它的取代，即为那种不再对一般的、实践道德的细审详察而敞开的规则所取代。他的第二部更大的著作《理论与实践》，在西方知识史更宽阔的背景上回顾了同一衰亡；在很大程度上，该书重申了胡塞尔《危机》一书的要旨——虽然哈贝马斯并没有把焦点放在实证主义与自然主义之上，并以此作为普遍反思的基本对极（antipodes），而是把当代困境的根源归结于人们对工具的（instrumental）或技术的合理性（technical rationality）不加限制的支配（工具的或技术的合理性一词之意义，以前由法兰克福学 180

⑦ 见本杰明：《启示种种》，阿伦特编并序（纽约，哈尔科特，布拉斯与世界1968年）第259—260页。（此处的引文引自《历史哲学论集》，写于1940年左右。）

派的理论家们详尽阐释过⑧）。哈贝马斯的早期著作包含具有重大历史意义的洞察力，但他没有一部著作试图提供一种象样的发展理论。明确表达这种理论的企图（或至少是收集重要的构建材料的企图）在《理论与实践》出版10年之后才出现，这是在德文题目为《晚期资本主义的立法问题》的研究著作中，英文译本则为《立法危机》。⑨该项研究提供了进化的主要模式，这就是人们在最近的社会科学著作中发现的主要模式，并对其进行了有益的扼要的重述；同时，他还作了持续的努力来纠正隐含于这些模式中的实证主义和工具主义的偏见。总的说来，在《立法危机》中描述的理论见解与社会发展的两个主要方面有着相互的联系：即结构或系统参数——象主要在结构-功能（structural-functional）和系统-理论的（system-theoretical）模式中所概括的那样——与规范-文化的（normative-cultural）意义或目的这两方面的联系。在这种联系中显示出的中心论点是，在目前的进化阶段，规范-文化的问题注定要扮演关键的角色，结果使后工业（或晚期资本主义）社会在"合法性的危机"面前显得脆弱不堪。

为了更好地把握哈贝马斯的贡献，概述其研究中明显地或含蓄地援引的某些社会科学理论，或许不无可取之处。作者的参考要点之一，是结构-功能主义或功能主义系统理论，这种观

⑧ 见哈贝马斯：《公共领域的结构转变：资产阶级社交之同一范畴的探讨》（路维德·路德翰，1962年）；以及《理论与实践：社会哲学研究》（路维德，路德翰，1963年），维也特尔译为《理论与实践》（波士顿，灯塔出版社，1973年）。关于工具合理性，可比较霍克海姆：《工具合理性批判》（法兰克福—梅因：费希尔，1967年），奥康乃尔等译为《工具理性批判》（纽约，西布利出版社，1974年）；还有他的《合理性与自我习惯》（首版于1942年；法兰克福—梅因：费希尔，1970年）。

⑨ 哈贝马斯：《后资本主义的立法危机》（法兰克福，苏尔营，1973年），麦卡锡译为《立法危机》（波士顿，灯塔出版社，1975年）。

点的理论前提与轮廓主要由塔尔科特·帕森斯详尽地阐述过（尔后在德国语境中，卢曼亦阐述过）。正如帕森斯所规定的，一种社会制度可定义为一套相互联系的部分，它们通过边界与社会制度的环境分割开来，通过完成被称之为功能要求（functional requisites）的基本任务，社会制度让自身超越时间而保存下来。据说系统的边界在一种制度里面划分出所能容忍的范围，这种制度能够在此范围里摆动或变化而不会失去其决定性的特征。关于功能要求，帕森斯的理论主要规定了四项，每一项都在它自身的子系统中运转。它们为：模式保存、适应、目标实现以及整合。第一项指的是保存规范-文化的价值，适应（过程）涉及利用和分配经济资源，目标实现可当作有目的的（尤其在政治上）决定政策的同义语；而最后一项则要求通过诸如社会化和确定（社会）地位这类手段来保障内部的凝聚力。另外，在构成社会静态（social statics）模式的同时，帕森斯强调了所涉及的社会动态（social dynamics）或进化的基本过程。在一定程度上，他从孔德关于逐渐非宗教化的学说里汲取了某些东西，亦从斯宾塞和杜尔干关于不断增长的社会复杂性与差异性的争论中获得了营养，他的著作提出了作为一种总的趋势，社会从传统生活盛行的理想-典型的模式朝着同样理想-典型的现代模式发展的有关论题。在具有这种发展特征的过程中，从易感性到情绪中和的转移（一种需要放弃幻想、世俗化以及合理化的转移）；出现从排他主义到普遍主义的进步（就是说，从亲缘关系的狭隘地方联系到普遍的或全球统治制度的进步）；出现从地位的归属分派到单个个体成就的变化（或从他律状态到自律状态的变化）；最后，还会出现在对不断增加的功能与结构的区分和专门化的赞同中向扩散的扬弃。[10]

181

[10] 关于结构-功能系统论的普遍特征，见帕森斯：《社会制度》（纽约，自由出

通过功能主义与马克思主义的传统之间审度方位，哈贝马斯还是采用了马克思的社会形成(social formation)概念，来标明社会制度的综合结构。正如他所争辩的，每一种这类社会形成都有一个基本的组织原则作为其标志。这种组织原则，用功能主义的语言来说，是描划了制度之可变性的分界线。用他的话来说，社会组织原则决定“社会制度可能变化的抽象空间(或范围)；”换言之，这些原则“划出社会习得能力的边界而不失其特性”。⑪在社会形成所限定的范围里，哈贝马斯区分了两个主要方面或两个子系统：即区分了制度整合和社会整合，或者较不严格地说，区分了(全盘的)制度和(经验的)生活界。他写道，社会整合是用来“指组织机构的系统，在这个系统里，言与行的主体都在社会中相互关联；在这里，社会制度被当作生活界来看待，其结构为象征性的”。与此相对照，则是指“一种自我调节系统的具体指导行动；在这里，社会形成是从保持其分界线的能力及其通过掌握动摇不定的环境之复杂性，而继续存在的出发点来考虑的”。正如哈贝马斯所承认的那样，这两个方面都与帕

182

版社，1951年)，《纯社会学与应用社会学理论论文集》(纽约，自由出版社，1949年)，和《现代社会中的结构与过程》(纽约，自由出版社，1960年)；亦见卢曼《作为形成社交分析的系统论》，载哈贝马斯与卢曼：《其他社会术语的社交理论——系统研讨的成就是什么?》(法兰克福—梅因，苏尔营，1971年)，第7—24页。关于社会发展与社会模式变异的理论，可特别比较《社会制度》第45—67页；亦可比较帕森斯；《模式变异再观》，载《美国社会学评论》，第25卷(1960年)，第467—483页，以及《社会变革的思考》，载《农村社会学》，第26卷(1961年)，第219—239页。

⑪ 哈贝马斯：《立法危机》，第7页(译文稍改动)。正如他所补充的，这类原则是“高度抽象的规则系统，作为突发的非本质特征，它出现在不合适的进化突变中，而且在每一阶段都显出发展的新水平”。历史的系统分析任务就恰好是“标准宽容之各自的范围，在这个范围之内，特定制度的价值观念可以变化而不危及它的继续存在。这种可变范围的界限与历史之延续性的界限刚好吻合”。

森斯的功能需求理论直接相联。他着重指出："从生活界的角度看，我们把某一社会的规范结构（价值和制度）主题化；把事件和形势当作依赖于社会整合的功能来处置（用帕森斯的话来说：即整合与模式保存）。"而另一方面，制度方面则使"社会的驾驭机制以及运转能力的余地扩大"主题化；在这里，事件和形势是当作依赖于系统整合的功能来剖析的（借用帕森斯的语言：即适应与目标实现），同时价值则假设为既定的。在尔后的段落里，这两个方面有时还细分为三个领域：用社会文化的子系统去完成模式的保存和整合的任务；而经济与政治的子系统则分别处理适应和目标实现。⑫

虽然哈贝马斯愿意从功能理论和马克思主义理论那里借用术语和概念，却并不准备毫无批判地接受这些框架。关于功能主义，他哀叹其发言人的实证主义与工具主义怪癖，尤其哀叹他们竟然置规范-实践问题的完整性于不顾。"无庸置疑，他们的语汇里包含着规范结构"，他抱怨说："但系统-理论的策略或探讨方法从其指导中心的有利方位，基本上使每一社会都概念化了。"他接着说，从功能主义的角度看，"社会进化——实际上发生于生产力的（经济的）发展、系统自律（政权）的增大以及规范结构的改变这三个方面的社会进化——陷入通过减少环境的复杂性来扩大权力的单一阶段"。在这些前提下仍然完全不可企及的是规范的（和认知的）有效性领域："仅承认经验的事件和形势作为分析的对象，系统论必须把有效性问题归结为行为问题才行。"功能主义的基本缺陷——这种缺陷并不会将它的其它优点化为乌有——就这样存在于它那简化论的片面性之中："一旦主导方面成为唯一的焦点，一旦社会科学的或然性局限于选

⑫ 同上书，第4—6页。

183 择能力的问题之上”，其策略的长处便变成“概念帝国主义的短处了”。⑬对片面性的类似指控——这次指的是经济学——在后来的语境中对准了马克思。我们读到，集中在“生产关系之上容易导致(对发展的)狭隘的经济解释。哪一个社会的子系统能够获得最高机能以及因此而在社会进化中起指导作用，取决于基本的组织原则”。⑭

转到进化问题，哈贝马斯首先便勾画出社会生活与社会发展的三种基本特性或普遍特征。⑮ 第一个特征涉及社会系统能力的总增长。这种能力来自于系统整合的两个领域的渐进——更具体地说，来自经济适应(过程）的领域——以及社会整合。按照哈贝马斯的观点，处于这两个领域中的进步，基本上与不断增长的、社会对外部或内部环境的控制相对应，或者和对其外部与内部的自然之稳步的挪用(appropriation)相对应。“因为社会文化生活的繁衍发生于其中的那一特定形式。”他写道，“与外部自然和内部自然进行交换的那些过程，都举足轻重。在外部自然“通过(经济的)生产过程”而得到控制的同时，内部(人类的)自然“通过社会化的过程也被挪用。通过不断扩大的驾驭能力，社会制度将其边界扩展到外部与内部的自然之中。”然而，正

---

⑬ 同上书，第5—6页(译文稍有改动)。我们可能注意到，哈贝马斯并不摈弃功能主义的系统论，而是通过更强烈地关注规范-实践方面，来寻求矫正和补充它的缺陷。如他所书(第4页)：“生活界与制度这两种范型都是重要的；问题在于它们的相互联系。”为了解决这个问题，哈贝马斯求助于进化语境中的危机分析。他着重指出(第7页)：“危机分析需要一个分析的框架，通过这个框架能够掌握规范结构与筹划问题之间的联系。我在对社会制度之历史性的定位分析中发现了这个框架。”

⑭ 同上书，第17页(译文稍有改动)。

⑮ 在某种程度上，这些普遍性特征可以和帕森斯在他的《社会中进化的一般概念》一书所描述的进化之一般概念相比较，载《美国社会学评论》，第29卷(1964年)，第339—357页。

如哈贝马斯所补充的那样，控制的增长不止是在本能或无反思的层次上。说到外部自然，生产力的扩大牵涉到制作及与之相适应的工具，而这样便涉及一种合理性，一种在经得住检验的、科学上'有效的'范围内使工具-技术的合理性精致化。用他的话说："在对外部自然的扩大控制方面，通过其有效的经得起检验的主张（或体现了真理的主张）而扩大控制，我发现了社会制度的具体成就。"与此类似，精致化亦在社会文化领域出现。在这里，价值观念或信仰越来越受制于为规范而辩护的要求。更有甚者，据说在两个领域里，进步都遵循目的论的（以及基本上是单线式的）模式。在生产领域，哈贝马斯谈到"科学与技术进步的积累特征"，这种进步受到"内在逻辑"或非逆转序列的等级制约，而且通过合理化达到科学之严格性的更高层次。就象科学与技术的历史一样，《立法危机》把"规范结构的转变"当作定向的过程来对待。在一般似乎至少部分地从帕森斯的模式变异理论中获得灵感的文字里，作为广阔的文化趋向，该研究列举了世界观普遍的世俗化，即从他律到自律的转移，普遍主义（和个人主义）的倾向取代了排他主义，以及在总体上信仰体系中不断增加的反思性。⑱ 184

该研究中提到的第二种普遍特征，指的是系统整合和社会整合之间的关系。或者更简捷地说，是制度与生活界之间的关系。哈贝马斯着重指出：总的说来，"社会制度根本调节参数的

---

⑱ 哈贝马斯：《立法危机》，第8—12页（译文稍有改动）。哈贝马斯在这一点上附带假定了个体发生与种系发生之间的基本对称（第12页）："同一性稳定和世界观之社会整合组成部分——即带有伴随阐释的道德系统——带着不断增长的复杂性遵循这一模式，这种模式在道德意识的形成之逻辑中的个体发生层次上，有着一个类似之物。只要传统的延续性持续，集体就达到了道德意识阶段，正如集体获得的经验知识一样，这一点是几乎不能忘记的（这种知识并不排除倒退）。

变化，是生产力和制度自律程度或能力的进展状况之函数；”然而，又不可能永远完全依赖这种函数，因为参数的变化“受到世界观发展逻辑的制约，而这种逻辑并不受到系统整合的规则或增加驾驭能力的规则影响”。实际上，系统整合和社会整合的要求可以（而且的确）偶尔在相反的目的上运行；因为“在生产力的发展总是扩展运行自律的系统范围的时候，文化阐释的知性结构方面的演化进展，却并非万无一失地承诺选择的有利条件。”从这个角度讲，“规范结构在与权力扩展规则的关系中，以自我禁忌的限制形式而起作用”或作为内在的破坏手段而起作用；换言之，从驾驭能力的视点来看，“为社会整合化了的个人，形成一种自相矛盾的内部环境”。按照哈贝马斯的观点，这种冲突或社会内部矛盾，只有在过分延伸或简化式的系统论范围里才会显得自相矛盾。他宣称：“一旦中心焦点不是置于系统以及自我驾驭能力之上，而是置于生活界以及交互主体性之上，而且社会化一旦从一开始就被当作个体化的过程来看待的话”，这种不可思议的现象就会消失。正如他所补充的：“社会即是系统，但其动力不光是服从系统自律性（或权力）扩大的逻辑；更确切地说，社会进化发生在生活界的逻辑范围里，这种逻辑的结构取决于语言上产生的交互主体性，而且建立在可批判的检验的有效性主张之上。”⑰

社会生活的最后一个组成特性，在某种意义上从前面的特点中吸取了含义，即通过清楚地说明内部的源泉或充斥于社会发展之中的目的论原则而吸取了含义。依哈贝马斯之见，这种源泉寓于人的反思能力之中，尤其寓于通过学习而成熟的反思倾向之中。他写道，“根本制度或社会进化的总马达，能够在人

165

⑰ 同上书，第8、12—14页（译文稍有改动）。

类固有的不习得的无能里找到：一种在社会文化的发展中缺乏解释的现象，不是习得，而是非习得。”他反复重申早先所形成的观点。《立法危机》补充说，习得过程——该过程证实人的合理性——出现在两个主要方面，即系统整合方面，包括工具-认知(或理论的)知识的增长，以及社会整合方面，焦点在于规范-实践的意识之变化中的整合。该研究运用速记的公式，分别遵照“不断增长的理论与实践的洞察力之逻辑”，在这两个领域里理解进化。此外，习得在这两个领域里都被说成是从非反思或前反思阶段发展到反思或推论的层次，在这里有效性的主张才得以提出或验证。我们读到，“非反思习得 (non-reflective learning)发生在行为语境之中，人们将其间含蓄提出的理论与实践的有效性主张，天真地看作是想当然的东西，不通过推论的思考便加以接受或拒绝。另一方面，反思习得(reflective learning)通过言谈而进步。在言谈中，可疑的有效性主张——或通过惯例的怀疑而带有或然性的主张——得以明晰地主题化，可以在辩论的基础上，要么得以补救，要么遭到扬弃。面对这种背景，社会的进化层次被宣布为取决于“惯例上允许的习得能力”，尤其取决于该社会的组织原则所留出的余地，首先是给“理论与实践问题的差异所留出的余地”，其次是给“从非反思(或前科学的)习得到反思习得的过渡所留出的余地”。⑱

谈到进化的模式，哈贝马斯在他的研究中区分了四种相继出现的社会形成类型：这就是社会生活的原始阶段、传统阶段、

⑱ 同上书，第8,14—15页(译文稍有改动)。哈贝马斯在这一语境中(第150页，注10)发现集中于习得的进化过程之上的系统论中的一些长处，诸如K·W·多伊奇在《政府的神经中枢》(纽约，自由出版社，1963年)一书中，爱新尼在《积极的社会：社会和政治过程之理论》(纽约，自由出版社，1968年)一书中所形成的那些，然而，他认为他们的概念“太狭隘而不能包容推论性习得。”

现代阶段以及后现代阶段。而现代阶段又进一步细分为早期自由资本主义和晚期或有组织的资本主义两个阶段。因为没有进一步阐明后现代阶段这一类型的意义，在他的研究中形成的四个阶段实际上是原始、传统、自由资本主义和晚期资本主义社会。⑲哈贝马斯强调，除了原始或前文明阶段以外，历史记载的所有其它结构都是阶级社会，就是说，是允许社会的某些部分有组织地主宰其他部分的社会。如他所示，他对这些阶段的详述旨在提供总的路标，而不是"冒充或取代"一种有充分根据的社会进化理论（这种详述不是归纳性地进行，而是抽象地或在严格演绎的层次上允许进化模式的形成）。对每个进化阶段来说，186《立法危机》中的处理寻求描述社会的指导或根本的组织原则，而同时又指出由此原则而确立的变化范围，以及很有可能在这种情境中出现的危机类型。而他进一步的目标则是着重指出社会的子系统或公共制度领域，它在发展的某一既定阶段具有的最高功能。⑳

哈贝马斯对原始与传统社会的评述相对来说较为凝炼，使

⑲ 哈贝马斯：《立法危机》，第17页。在现代社会的标题下，哈贝马斯列举了后资本主义阶段的变体，意指"以政治精英管理生产资料"为特征的当代"国家社会主义社会"的一个术语；然而，该论著的焦点放在晚期资本主义之上，而不是放在这种类型的后资本主义之上。

⑳ 同上书，第17—18页。在我看来，这部论著的发展规划在许多方面近似阿尔蒙德·加布里埃尔和鲍威尔在《比较政治学：发展的探讨》（波士顿，小布朗，1966年）一书中概括的（在英国政治科学的语境中）功能进化的模型。阿尔蒙德和鲍威尔象哈贝马斯一样把后现代类型撇在一边，区分了原始的、传统的和现代的制度（并把后者进一步细分为民主的和独裁的变体，从广义上与自由资本主义、晚期以及后期资本主义相应）。而且和哈贝马斯一样，阿尔蒙德和鲍威尔集中在社会生活的两个主要方面——制度的和规范-文化的方面——并假定发展既包括不断增长的制度或结构的分化，又包括不断增加的文化非宗教化。正如他们所写的（第215—216页）："我们提议把政治制度按照结构分化和文化的世俗化分为三个等级。这些等级为

人不难对之作出简短的总结。他发现原始阶段的组织原则寓于归属之中，就是说，寓于社会地位取决于来自年龄与性别的主要作用那种情形之中。社会制度的核心据说寓于亲缘关系之中，用哈贝马斯的话说，这种亲缘关系“在这一发展阶段代表了整个制度结构”，这意味着家族结构“统制着社会关系的全部结构”，而且“同时保障着社会整合与系统整合的安全”；它通过既提供生存必需品（靠繁衍和经济活动），又完成社会化与文化适应的任务来做到这点。换言之，由于四处可见的家族与亲缘关系，处于这个阶段的社会生活极少或根本没有表露结构与功能差异的迹象，而且没有子系统的自治权。社会整合与系统整合的重合还隐含着理论与实践方面的汇合，或认知信仰与行为准则的汇合：“两者都嵌入仪式与禁忌之中，而无需任何单独的认可。”鉴于以家族为中心的经济特点，生产会防碍通过剥削劳动力或体力而获得剩余价值的积累——因此原始文化还没步入阶级社会。如果碰巧有危机发生，则往往是以外部灾变的形式降临在这

(1)有着周期性的政治结构（即原始制度），其中有着最低限度的结构分化和它所伴随的扩散、狭隘的文化；(2)有着分化了的政府-政治结构（即传统的制度），它通过传布我们称之为‘主体’文化的东西而表现出态度方面的特征；以及(3)有着其中分化了的政治基础结构（政党、利益集团、以及有广泛影响的宣传工具媒介）已与参与的政治文化之某些形式一道发展了的”制度（即现代制度）。虽然作者并不关心反思或推论的有效性问题，但这些关于规范-文化之发展的评论却值得注意（第60页）：“正是通过政治文化的世俗化，才使得这些严格的、归属性的和分散的社会相互作用的习俗（即地区性文化），逐渐被一套编成法典的、具体政治的和普遍性的规则所制服。由于同样的理由，在世俗化的过程中，订立合同与调和的政治行动成为这个社会的共同特点，而在这一世俗化的过程中，特殊结构的形成发展（诸如利益集团和政党）变得有意义起来。”关于文化的发展，亦可比较派伊和维尔巴的《公民的文化》（波士顿，小布朗，1965年）；关于危机的分析，可见宾德尔等所著的《政治发展的危机与后果》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1971年），这是一部集中研究同一性、合法性、参与性、渗透性和周延性等五种危机的论著。

种文化之上；变化的典型来源是人口统计的增长或者与战争或征服有关的种族间的相互从属。[21]

与没有差异的和功能散漫的原始生活环境相对照，传统社会是生产和制度能力的提高而出现的政治或行政结构的见证。根据哈贝马斯的观点来看，这个阶段的组织原则以政治形式进行的阶级统治而存在，这种政治形式既完成经济适应功能的任务，又完成驾驭功能的任务。他写道："随着权威的官僚机构的兴起"，"一个支配或驾驭的中心从亲缘关系中区分开来，产生了生产和社会财富的分配从家族组织形式转移到生产资料所有制的形式这种情形。"作为对亲缘制度的替代，具有官僚体制的国家在传统的语境中代表组织机构的核心或处于支配地位的子系统，操有"中心权力和驾驭使命"。除了引入一种新的组织原则之外，国家的出现还开创了结构功能的区分与专门化的更为总体的过程："在这个发展阶段出现的子系统，不是突出地为系统整合服务，就是为社会整合服务。"然而，按照哈贝马斯的观点，这种过程仍然在好几个方面受到强大的制约。首先，子系统只有部分的自律性，正如由经济结构与政治结构的紧密联系、以及由已建立的法律秩序给予两者的普遍支持所表明的那样。此外，制度与社会文化领域都以缺乏推论的反思为标志。技术-工具的知识还未曾"通过反思习得而扩大"；与此类似，规范结构依赖于传统的世界观；依赖于以国家为中心的、保持着排他主义的公民伦理观，这样便与相互作用的普遍主义方式不相容。处于传统背景上的危机，往往从社会内部的矛盾中爆发，尤其是从占压倒优势的阶级结构与官方不承认剥削存在的传统规范之间的矛

[21] 哈贝马斯：《立法危机》，第18页。哈贝马斯在这一语境中引用了诸如列维-施特劳斯的《原始思维》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1966年)，和萨林斯的《石器时代的经济》(芝加哥，阿尔丁-阿德尔顿，1972年)等书。

盾中爆发："社会所生产的财富如何在不平等的情况下又能进行合法地分配这一难题，只能通过违反实情的有效性主张的意识形态的支持而暂时得以解决。"㉒

哈贝马斯对自由资本主义阶段的处理更为详尽。他认为，这种社会的组织原则存在于工资劳动与资本的关系之中，而这种关系则由"私人法律的资本主义制度"所维系。新的原则暗示着政治子系统与经济子系统的相对分离，这种分离改变但并不消灭社会的阶级分工。"随着一个领域的兴起——这是一个不受国家干预的领域——使私人自治的商品产业主之间的商业贸易所保留的领域得以出现"，于是，"文明社会"的王国"从政治经济制度中区分出来，这是一种要求使阶级关系非政治化和阶级统治隐匿化的发展"。在这个阶段，市场经济作为机构的核心或支配性子系统而出现。国家虽有着它的政治-行政结构——这种结构大致降格为"守夜更夫"的形式——却仅仅作为自我调节的市场之补充而发挥作用。和政治结构与经济结构的分离一起到来的，是系统整合与社会整合领域那种不断增长的差异，以及由此而引出的理论的与实践的规范问题。其中包括工具-合理性的适应原则，市场不受传统（排他主义的）规则所限制，而且倾向于对私人利益与利润的追求给予不加限制的支配权，㉓ 实际 188

㉒ 哈贝马斯：《立法危机》，第18—20页（译文稍有改动）。哈贝马斯在此处没有引用社会科学文献；一些与此有关的著作可能是艾里斯塔特的《帝国的政治制度：历史官僚社会的兴衰》（纽约，自由出版社，1963年）；和拉帕罗姆巴拉编的《官僚政治与政治发展》、普林斯顿，NJ．普林斯顿大学出版社，1963年）。

㉓ 哈贝马斯：《立法危机》，第20—21页（译文稍有改动）。如哈贝马斯所写（第21页）："只有来自政治制度的经济之相对分离，才使得资产阶级社会作为一个摆脱了传统的（规范的）纽带和交付给市场参与者的策略-实利行为方向之王国而得到发展。"

上，商业关系通过鼓励公平交易这一标准而使自身获得规范力量。同时，社会习得开始获得反思的一面——尤其是在经济生产领域，在这里，“一旦达到体力（劳动力）剥削的极限”，资本的进一步积累就有必要依赖技术或工艺的发明。这样，就需要把“技术-工具的知识与反思习得的过程联系起来”。关于规范-实践的问题，市场支配一切促进着普遍规则的影响，这些规则至少潜在地得到合理性的辩护。用哈贝马斯的话说，“资本主义的意识形态，可以用一种普遍主义的姿态来呼吁普遍的（或‘可以普遍化的’）利益，因为私有财产制度已经摆脱了其政治模式而转换成一种生产关系，而这种生产关系又似乎能够为它自身立法；市场机构可依赖于公平交易（或等价货物交换）所固有的司法成份。尽管它具有我们所谈到的合理性与子系统自律方面的进步，但我们不能把自由资本主义看成是完全成熟的形式。规范的尺度并非因推论的检验完全敞开；更有甚者，由于扼制了演变的过程，这些尺度本质上维系于经济生产结构，而这种结构则使阶级分工和阶级统治永久化（于是否定了普遍主义）。由于市场的中心作用，这个阶段的危机在经济上象征性地爆发，或者更笼统地说，在制度结构里爆发：“社会的组织原则将潜在的阶级对立冲突调换到驾驭方面，在这里它自己则以经济危机的形式表现出来”。[24]

就象原有的标题所反映的那样，该研究将其最周详的心力

---

[24] 同上书，第22—23页。哈贝马斯补充道（第23，26页）：“利益的对立（基于工资劳动与资本的关系），并不在阶级冲突中直接显露出来，而是显露在积累过程的中断之中，也就是说，以筹划问题的形式显露。制度危机的总概念可能来自这种经济危机的逻辑……经济增长通过周期性的重复危机而发生，由于阶级结构这一事实，被移入经济筹划系统，就已经把阶级利益的矛盾转变为制度规则的矛盾。”

投放在晚期(或有组织的)资本主义阶段;因此,我对以下论题的描述不得不大大缩简。按照《立法危机》一书的观点,这个阶段的组织原则仍寓于工资劳动与资本的关系之中;然而,此项原则的实施则基本上受到两项新发展的影响:首先是经济集中的过程,明显地表现为大规模的(国家的与跨国的)公司与少数制造商对市场的控制的;其次是国家实施对市场的大量干预。这些发展大规模地取消了以前所取得的政治子系统与经济子系统的分化——有着重大的制度影响和规范-文化的影响。在国家作用得到加强而使驾驭能力潜在增长的时候,经济的从属则导致了公平交易原则的混乱,而这种原则早先却作为规范的合法性之本源而起作用;于是,就在国家权力抬高之时,这种权力的行使却发生在规范的真空之中(这种真空并不意味着减少对规范的期待)。在叙述这三种子系统——在晚期资本主义中发现的经济、政治和规范准则等子系统——的过程中,哈贝马斯(与其他许多分析家一道)强调经济系统的混合特性,包括不稳定的三个部分的并列:这就是,私有的竞争性企业、被少数制造商的控制和垄断所左右的私有市场以及公有部分,以政府与工业的密切混合为特征的公有部分。在他的描述中,政治的或行政的系统完成"许多从经济中产生的紧急任务",但主要以两种方式:即"通过全球计划在整体上调节经济循环"以及通过"为利用超额积累的资本而创造和改善条件"。最后,他把这个阶段的规范或立法系统描述得特别脆弱,这是因为激进的资产阶级思想意识(公平交易的意识)的崩溃以及国家权力的同步增长。他说:"国家机构,并不再象在自由资本主义时期那样,仅仅给生产的总环境提供安全保障(这种环境看成是保持再生产过程的必要条件),而是积极地参予其中;因为这一理由,它必须——象前资本主义国家一样——立之以法,虽然它不可能再依赖传统的残余积淀,

169

这些积淀已在资本主义发展过程中遭到荡涤的冲蚀。”㉕

关于晚期资本主义社会潜在危机的讨论——这种讨论在我们所评论的作品中占据着中心舞台——大大超过了本章主题的范围。在这里，我只能限于提示出一个最直截了当的提纲范围。哈贝马斯发现，在晚期资本主义时期，可能有特定的四种制度危机倾向，他将这四种危机倾向分别标为经济危机、合理性危机、立法危机和动力危机。他认为后两种特别重要，而且最后一种简直有举足轻重的地位。第一种危机在经济子系统里出现，而且在某种意义上讲，是早期资本主义困境的继续和强化。该研究宣称：“如果经济危机倾向存留在发达的资本主义阶段”，“这表明政府在生产过程中的干预行动服从于(并不弱于私有交易)同步运行的经济规律，因而服从于经济危机的逻辑，即在利润率的倾向性跌落规律中明朗化了的逻辑。”合理性危机与立法危机的潜在性隐藏于政治或行政的子系统，尤其是在其产品与资金投放方面。他告诉我们：“产品危机具有合理性危机的形式，在此危机中，行政系统不能协调和执行来自经济的指令。另一

190

㉕ 同上书，第33—36页。在哈贝马斯看来，公平交易原则的衰落，并不排除普遍规范的前景，尤其是没有排除对普遍或总的政治参与之要求(通过参政权)。侵蚀了的合法性与规范前景之间的冲突，通过形式的民主手段而平息了，通过这种形式上的民主，公民降格为经济产品和政治决策的消费者(第36页)：“真正参与政治决策的过程——就是说，实质上的民主——将会使行政管理上社会化的生产与持续的私人占有和使用剩余价值之间的矛盾显而易见。为了掩盖这一矛盾，行政制度必须能足以独立，或不受立法选择和决定之影响。对形式的民主机构和程序的安排，可以使得行政决策大体上得到通过而不涉及公民的具体愿望；这种通过诱导出一般化的选择权之立法过程而产生——即分散总体性的忠诚——以避免参与。”关于晚期资本主义的三个次要部分，哈贝马斯主要依靠诸如D·里根的《管理的经济》(纽约，牛津大学出版社，1963年)；施翁菲尔德的《现代资本主义》(纽约，牛津大学出版社，1965年)；以及加尔布莱思的《新兴工业国家》(波士顿，豪顿米弗林，1967年)等论著。

方面，资金投放危机又形成立法危机。在这里，立法系统并没有保持对群众的忠诚，而这种忠诚对政府执行经济的指导需求则必不可少。”在行政合理性方面的亏空意味着国家机构在“不可能为经济提供足够的指导产品”的同时，立法方面类似的缺陷也突出地显示出来；总的说来，不可能“通过行政手段来保持或产生符合要求而又有效的规范结构”。依哈贝马斯之见，后一点强调这样的情形：即国家权力的增长或驾驭能力的增大，并非是扩大控制规范领域的同义语，这种情形在大规模的国家干预中尤其重要。用他的话说：“政治操纵的范围狭窄有限，因为文化系统对行政控制特别反感；不存在意欲的行政生产。”晚期资本主义国家虽然在某种程度上能满足消费者对具体货物以及公共事业的需求，却不能通过行政法令来保障规范的支持：“‘意义’是不足取的办法，而且越来越不足道。”㉘

前面的危机倾向，包括行政立法的不足，其最后一招便是依赖社会文化子系统的机能，而这个系统本身也以动力危机的形式产生破坏性的潜能。据说这种危机起自“社会文化系统本身转化的结果”。换言之，“当社会文化系统如此这般变化，以致其产品对国家和社会劳动（或生产）制度变得不起作用的时候，危机便出现了。按照哈贝马斯的观点，社会文化领域在晚期资本主义阶段应该提供的主要动力之必要条件，在于公民的以及家庭-职业的那种与自己的利益直接有关的共存事物之中（就是说，从

㉘ 哈贝马斯：《立法危机》，第45—47，70，73页（译文稍有改动）。然而，正如他所补充的，只有在扩大的国家干预与不断增长的规范缺陷或没有完成的立法需要相互巧合的情况下，危机才可能在这个层次上出现（第71页）：“只有在与更广泛的意义相联系、即国家活动的扩大在立法需要方面产生比例失调而增大副作用之时，危机的论点才能得到证实。我认为这种比例失调的增大很有可能，这不仅是因为行政调节之扩大的份量使对国家活动的新功能产生总体忠诚成为必要，而且还由于这种扩大而产生的政治制度相对文化系统来说的边界之转移。”

消费者的角度看，既存在于私人事务之中，也存在于公众事务之中）。然而，这些共存事物往往起着不良作用，这既因为是总系统的趋向冲蚀了它的影响，也由于规范结构内部的逻辑发展。”为了表明动力模式的消失以及危机潜能的出现，《立法危机》一书进一步提出了四个主要论点：首先，维持这些共存事物的前资本主义传统的残余已被荡涤，而且不可能再现；其次，资产阶级意识形态（如占有论与成就定位）的核心成分也同样“通过社会结构的内部变革而遭到破坏”；再次，“赤裸裸的规范结构”，即资产阶级文化的剩余部分，还没有让位于正在腐朽的共存事物的功能等价物；最后，资产阶级文化的某些关键性原则——“拆除了传统主义的填料，而且没有那种只扫自家门前雪的内核”——因动力的目的而仍然相关。联系最后两个论点来看，他的研究简述了规范演化的蓝图，规定了确证发展逻辑的主张。从以部落或亲缘系统为特征的排他主义开始，该蓝图追溯了规范的变化，从传统社会中原始而狭隘的道德法典与公共的或以国家为中心的道德法典之混合物，到相对来说普遍（虽然并不完全建立在推论的基础之上）的自由资本主义的规范，而自由资本主义阶段则是由现代的自然法则、功利主义以及康德的伦理学等等形形色色的腔调来阐明的。由于他发现，这些变化稳步地加深和扩大了反思性，他的研究突出呈现了残留的、基于阶级的或国家的义务与这种倾向之间那不断增加的紧张局面：“如果人们沿着普遍化和内在化的路线，遵循社会规范系统（超出历史见证的规范系统）的发展逻辑，那么只有在消除内部团体与外部团体的伦理之间的两分法之后，在相对处理道德上和法律上调节的对抗行为之后，以及在所有规范的有效性都依靠参与者的推论选择与熟虑之后，冲突的解决才可想象。”㉗

在《立法危机》一书中，他曾试探性地描述过发展逻辑的概

念。后来哈贝马斯在好几部著作里又给这一概念赋予了血肉——首先是将主要注意力集中在个体发生或个人心理成熟的过程之上(虽然种系发生或社会进化的关系也在考虑之中)。朝这个方向迈出的首要几步可以在我们提及的这部著作发表半年之后他所作的讲话里发现,其讲话标题为《复杂的社会能形成理性认同吗?》。他部分地依据黑格尔哲学,部分地依据当代心理学的发现——特别是发展心理学的发现——这篇讲话区分了个人认同的产生与成熟方面的三个主要阶段:自然认同、角色认同和自我认同,并将最后一个阶段进一步细分为向思想深度突破的开初时期和后来普遍主义自我结构的巩固时期。据称自然认同具有婴儿早期的特征,而且固定在"维持边界的人类有机体"中,就是说,固定在婴儿"区别他(她)的身体和周围环境"的能力之中,"在这种环境里,自然物与社会物还是混淆不清的"。下一步则涉及发育期前的孩子发现他(她)在周围直接的社会生活界中的位置这一任务,就是说,在家庭和直接经历的社会团体之中的位

192

⑦ 同上书,第48,75,79,86—87页(译文稍有改动)。正如哈贝马斯着重指出的(第89页):充分推论的交际伦理学较之于自由资产阶级(尤其是康德的)原则之"形式的"普遍主义的进步,不仅在于其全球性影响范围,而且还在于它使得需要与爱好能达到反思的能力:"我们可以在下述事实中发现形式主义伦理学的种种局限,这一事实是,它可以将各种与义务不相关的爱好排除在道德相关性之外,而实际上却又压迫着这些爱好。因此,有关社会化之特定阶段普遍存在的需要之解释,必须作为习惯的东西而加以接受;人们无法反过来把这些需要变为谈论的选择和评议的客体。只有交际伦理学才能通过依赖于与规范相联系的对有效性要求的言谈的证明,才能保证可采纳的各种规范之普遍性。这就是说,通过使有效性与那些规范一致,来保证可采纳的各种规范之普遍性,对于这些规范,如果所受到影响的个体进入了言谈的评议过程的话,他们就能够(自由地或不受限制地)作为一个言谈的参与者而认同这些规范。"一种交际伦理学的概念,依赖着普遍的认同——人们可以在一种无约束的言谈中(或在一种理想的言语境况中)达到这种认同——在这部著作的结尾部分,即处理"立法问题之逻辑"的那一部分,作者以较大的篇幅研究了这种认同问题。同上书,第95—117页。

置。“孩子一旦使家庭背景中的几个基本角色的象征性规则特性内在化，便能使后来较大团体中的行为规范内在化”。他告诉我们，婴儿期有机体式的自我性就“由一个象征性建立的角色认同所取代”。在这一时刻，性格便通过与角色有关的行为期待之稳定化作用而渐渐得以形成；然而，自我性仍然与角色模式和习惯规则的排他主义结构紧密地混合在一起。这种混合物在后来的年月中，在“青少年一方面得知规范之间有着重大区别，另一方面得知那些可以产生规范的原则”、“能用来作为批评和为已建立的规范辩护之标准的原则”的时候，便会分崩离析。在学会这种区别的过程中，青少年还发现“只有总的（或普遍的）规范，才有资格被看作是合理的，因为唯有它们才能在所有有关的事物中保证权利与义务的互惠性”。这种发现启动了不断增长的自律与个性化的过程；从现在起，自我性在主要的角色模式里就找不到了，于是只得重新建构。“即是说，在一切特定角色与规范的台词背后”，在更普遍更抽象的自我核心上重新建构。这种过程在成人期达到顶点：“成人的自我认同在形成新的认同并与以前的认同相结合的能力方面获得自我证实，这样便将他自己和他的相互作用塑造成一部独一无二的生活史。”㉘

在勾画出自我形成的个体发生的轮廓之后，哈贝马斯在他的讲话中——这一次他从人类学和社会学研究中得到提示——通过具体规定社会进化的四个主要阶段：古代-原始社会、早期文明（主要与传统社会的形成相对应）、发达文明和现代社会等

㉘ 见哈贝马斯：《复杂的社会能形成合理同一性吗?》，收入其《历史唯物主义重建》（法兰克福-梅因，苏尔营，1976年），第94—95页。可比较下列陈述（第93页）：“成功的自我认同表明言语或行为主体的独特能力，即使是在对冲突的情形之挑战作出反应，个性结构发生深刻变化之时也与他们自己保持完全的同一”（这是1974年1月，哈贝马斯接受黑格尔奖时所作的发言）。

阶段，在个体认同与团体认同之间勾勒出一条平行线。他把古代的部落描述为建立于亲缘关系之上，且由神话世界观所统治的部落。这种世界观还没有牵涉到区分物质的和文化的语境，正如他们在自然地和自然主义地对待社会时的拟人概念上所显示的那样。在神话里，一切都以同类的方式一体化了："个体的人亦即实体，就如石头、植物、动物以及神明一样"；因此，"人们禁不住将古代社会的人类特性和婴儿的自然特性相互类比"。193 大致与前发育期阶段相对应，早期文明目睹了社会政治组织和角色结构的兴起——中心围绕着帝国、君主制和城邦国家——这些都要求有行为规范。随着角色结构和规范的确立，导致个人"从宇宙物质和宇宙力量的普遍构造中出现，而且形成他们自己的认同"。然而，由于宗教信仰与规范的排他主义特性，团体认同（就象个体认同一样）在这个时刻还得被紧身剪裁，限制在各个群体存在之中。首次破裂与排他主义在发达的文明里出现，主要是由于"世界几大宗教"所倡导的普遍主义的主张——这些主张使得"形成脱离于一切具体角色和规范的自我认同"成为可能。然而，正如哈贝马斯着重指出的那样，这些主张不可能完全得到实现，因为各种矛盾困扰着所言及的诸种文明，普遍的阶级分工与伦理原则、以及宗教信仰的潜在的普遍主义之间矛盾百出。"在这一阶段，宗教教义与政府的生存规则结构不相协调"。在现代社会中，这种不协调性逐渐增多。在新教和理性主义的冲击下，"严格的普遍主义原则和相应的个人主义自我结构"的影响稳步加强；传统的宗教信仰倾向于降格为"普遍主义伦理学的核心信条"。㉘

㉘ 同上书，第97—101页。(讲话的部分译成英文，题为《论社会认同》，载《目的》，第19卷[1974年]，第91—103页)。

关于个体发生，哈贝马斯的观点在半年之后(1974年夏)一次会议上宣读的论文里得到进一步详述，该文题为《道德形成与自我认同》。这篇论文是针对当代心理学和社会心理学的有关倾向而写的，尤其针对那些最有助于形成一致的个体发生推论的理论首创。哈贝马斯把这样的探讨称为自我心理学、发展心理学以及象征性相互作用论。他首创性地总结出许多共同宗旨：首先，他的观点认为个体成熟是个复杂的过程，该过程由诸如认知的、语言的以及动机的发展等方面组成(在这里，最后一个方面"似乎和获得相互作用的能力紧紧联系在一起")；其次，自我认同的增长，确切地说，存在于"社会的相互作用所形成的能力"之中，而且可以区别于更带认知性的或认识力的自我性方面；再次，发展逻辑的概念——"尤其是皮亚杰所界定的"——根据这194个概念，个体发生是指"分离的和越来越复杂的发展阶段之不可逆转的结果，在这里没有任何阶段可以跳越，每一更高的阶段'隐含了'前一阶段，与经得起理性重构检验的发展模式相吻合"；此外，成熟过程"一般说来充满危机"以及"具体发展阶段的问题解决之前有一个拆毁和(部分)倒退阶段"的概念；最后，成熟过程的发展冲动是以不断增长的自律为标志，即以不断增加的独立性为标志。这种独立性来自自我在同外部自然和内部自然打交道的过程中、在同"部分内在化了的文化与社会的象征性结构"打交道的过程中，所"不断增强的解决问题之能力"。虽然他已指出当前的探讨方法至今还没有一种"产生出充分解释个体发生的理论"，但哈贝马斯还是将皮亚杰与柯尔伯格在心理学领域的贡献作为最有希望的东西。他集中于自我形成的伦理方面，而他本人的论文之基本目标是"揭示出柯尔伯格的道德意识阶段符合发展逻辑的正式条件"，只要这些阶段"重新形成于行为

理论之总的框架之内"。[30]

在实施这种努力时，他的论文首先追溯了婴儿、儿童和发育期这三个年龄层次的交际行为以及相互作用的进展，把这些层次与皮亚杰的认知发展理论联系起来（虽然绕过了最初的或感觉的原动力阶段）。当婴儿或学前儿童——在认知上仍处于思想启动之前的水平——只专注于特定的行为和只关心直接的赞赏和赞许的时候，发育期前的儿童——则进展到具体操作的认知阶段——据说他能够扮演社会角色，因此而参与受规则制约的、相互作用的更为复杂的组织；按照这个概述，与获得正式运作的推理能力一道，青春期的少年已学会区分原则和习惯规则而进入推理的论证，为此目的而退出直接的行为抑制。于是，前面的摘要与自我同一性的发展成熟过程相关联，所用的术语都大致相同。他的论文写道，在以自然认同为特征的婴儿阶段，我们发现"可以把能理解的意向转嫁给自然的代理人，但还不是那种在一般化的行为期待基础上人们可以对行为负有责任的主体"。随着角色认同的出现，孩子变得能够扮演"所属角色指代的人物，而且后来能够扮演隐去姓名的角色"；青春期自我认同的出现最后要求扮演者能够"穿越（不妨说）其客观生活的语境而作为个体共存"。此项方案通过详述行为的或相互作用的限定条件之三个方面而进一步得到丰富，这三个方面分别处理行为期待

195

[30] 见哈贝马斯：《道德的形成与自我认同》，载《历史唯物主义重建》，第67—74页。我遵循的是哈贝马斯的英文版（但稍有改动）《交际与社会进化》，麦卡锡译（波士顿，灯塔出版社，1978年），第73—78页。亦可比较下列评论（第82页）：柯尔伯格"基于经验的道德判断类型之分类，意在证明其描述道德意识发展阶段的理论主张。如果我们要承担证明这种主张的重担——并没有让柯尔伯格充分补救的主张——我们就要献身于阐明道德类型的描写效果所表明的发展逻辑……我很想通过将道德意识与角色行为的一般限制条件联系起来而达到这一目标"。

的认知理解、处理动力与合作者的感性认识。这三个方面的每一方面再次按照三个年龄层次排列，导致人们发现了行为的限定条件能够沿着不断增长的反思性、不断增加的抽象化与鉴别力以及逐步一般化的路线，而"置于一定的等级之中"。这种发现据说为"深层分析能够在皮亚杰的意义上统一发展逻辑模式这一假设提供了最初的依据"。

他的论文努力为这一假设寻找依据，其剩余部分的焦点汇聚在柯尔伯格勾勒出来的道德意识阶段上，尤其注重这些阶段与他所扼要描述的相互作用能力的层次之间的关系。他将道德意识定义为"利用相互作用的能力来达到协调道德上相关的行为冲突的能力"，并在"行为主体之间的交互性"程度上为意识的和交感的协调发现了关键的标准。他着重指出："一旦这种假定正确，便可推出道德意识的阶段，通过将交互作用的要求分别应用于成熟过程中所碰到的不同层次的行为结构，"道德阶段和行为结构的相互关系便织出一副无法总结的复杂纲目表格。在此，只须谈谈柯尔伯格的前传统的、传统的和后传统的三个道德阶段就够了——每个阶段又细分为两个阶段，产生出一组相关联的六个阶段——与皮亚杰认知发展阶段的概念相联，与同一性成熟过程的相互作用能力的层次以及与相互作用的相关性之不同等级相联。另外一点值得注意，当他把柯尔伯格的普遍伦理原则方针的最高层次列入他的表格中时，哈贝马斯发现这一组合因其对推论的合法化注意不够而并不完备。他写道："只有在普遍推论的伦理学层次才需要它们自身的阐释——即个体加以考虑、并声称为其'真正'利益的东西——成为实际论述的目标。这个层次并没由柯尔伯格从他的第六阶段分别出来，虽然这里有着质的差异：为规范辩护的标准不再是可以一般化的、独白式地应用的原则，而是共同遵守的、重获规范之合法性主张的推论

程序"。[81]

紧接在哈贝马斯的个体发生论点与详述后面的是他翻新了研究尝试，即在社会进化的更大框架里探求其含义的尝试。[82] 196 为了定出这种总的看法，我想把注意力简短地引向他在一年之后（1975年）发表的论文，该论文是他以《历史唯物主义重建》这一相同标题所著的一书中的核心篇章。这篇文章并不是简单地把历史唯物主义当作记叙性的编史工作富有启发式的指导方针，而是当作社会进化的力论来看待；其根本目标是在这种进化意义上重构马克思主义遗产，他试图使这份遗产更密切地与发展逻辑的要求一致。哈贝马斯将其焦点会聚于历史唯物主义的几个组成部分，他发现马克思的"社会（或社会组织的）劳动"的概念——解释为"人类，有别于动物的人类，重演其生活的一种方式"——不够精炼，以致于难以区分社会再生产的人类固有的形式与前人类或人类祖先的阶段（在那里，劳动已具有社会组织形式）。他争辩道："特定的人类生活方式，只有在我们把社会劳动的概念与社会组织的家庭原则结合起来的时候才能足够地确认下来"，这种原则必须包含行为模式和角色结构，与早期的劳动类型相比，它"标志着发展的新阶段"。关于人类历史与相继

[81] 同上书，第82—90页。柯尔伯格的六个道德阶段为：服从与惩罚取向；工具的享乐主义；好孩子取向；法律与秩序取向；契约-法制取向；普遍伦理原则取向。

[82] 1974年秋，哈贝马斯提交了一份有教益的大纲性会议论文，题为《社会学理论比较：关于进化的理论》。该论文区分了社会进化的四种主要探讨方法：即历史唯物主义；社会行为理论；行为主义；以及功能主义系统论。在个体发生上，该论文依靠"皮亚杰发展逻辑的概论"，来支持认知的成熟顺序、语言的和交互作用的能力。对"行为期待道德习俗化"的持续注意，使他提出了四个阶段的种系发生顺序：原始社会；早期（古代）文明；发达文明和早期的现代性。见哈贝马斯：《社会学理论比较：关于进化的理论》，载《历史唯物主义重建》，第129—143页。

出现的生产方式之间的联系，该论文认为此概念有启发性而且理论上大有希望，特别是在假使把生产力和生产关系分别看作认知-工具的和道德-实践的过程的时候更是如此。然而，他也注意到历史唯物主义有几个欠缺阻碍了它作为进化体系而应起的作用。首先，正统的基础-上层建筑关系往往把基础与生产方式在狭隘的经济意义上等同起来；然而，实际上基础或社会组织机构的核心应视为随历史而变化的东西，而且应被看作是起主导作用的或特定阶段的社会整合形式之同义语。其次，马克思主义对社会危机的处理通常把生产关系的变化描述为取决于认知-工具的生产力之扩大。哈贝马斯承认"内生的习得机制为能够用来解决危机产生的体系问题的认知潜力提供积累"，但他却坚持反驳道，认知的知识"只有在完成了新的组织机构框架和新的社会整合形式进化步骤之后，才可用来发展生产力"。最后，该论文极力主张用组织原则取代生产方式，批评生产方式一词用来"捕捉社会发展的普遍性"时笨重难控而且不够抽象。这种197缺陷在正统马克思主义对社会的秩序排列（从原始群体的到亚洲的、古代的、封建的和资本主义的方式直至社会主义）的随意性中显而易见。[58]

文章中所建议的重建历史唯物主义，又一次首先沿着个体发生的路线，然后沿着种系发生的路线行进。论文在论及个体成熟过程时概括了相互作用能力的主要阶段，这回集中在言语与

---

[58] 哈贝马斯：《历史唯物主义重建》，同上书，第144—168页。我取用哈贝马斯的英文版本《交际与社会进化》，第130—153页。关于社会整合形式的变化，哈贝马斯提出了这样一种解释（第148页）："人类不但习得对生产力发展起决定作用的技术方面的有用知识，而且习得对相互作用的结构起关键作用的道德实践意识方面的有用知识。诚然，交际行为的规则，在对工具和策略行为领域里的变化作出反应时逐渐形成；但在这样做的过程中，它们各自遵循自身的逻辑。"

行为的关系上。在象征性传递的相互作用层次上，言语和行为仍然紧密地交织在一起，结果是交际符号与交际行为交互规定；在命题上有了区别的言语层次上，据说这两个方面才各奔东西——在个体学会用代理人的观点交换第三者或观察者的观点的意义上，于是获得洞察总的行为期待与行为规则的能力。最后，在第三层次，即辩论言语的层次上，对传统的规范可以作开放性的推论；这样，"其合法性根据原则要么受到辩驳，要么得到确认"。象以前的场合一样，这些层次与依次获得的认知能力和道德能力有关。转到社会进化，哈贝马斯把相互作用的成熟层次当作社会基本结构分析的路标，尤其是社会整合的相继形式。为了捕捉进化变迁的动态，他区别了正常的整合结构，或应付（多多少少）没受干扰的形势和专门机构，或适应危机形势的信仰系统。他作了更进一步的区分，把一般道德世界观从具体的、实际上在冲突情形下起作用的法律-道德结构中分离出来——一种基于此种情形的分离——在同正常的规则与总的信仰的比较当中，冲突的解决常常发生在道德判断的较低层次上。该论文采用四阶段序列，发现新石器（或后人类的）社会以日常实践和神话信仰层次上的传统道德为特征，在法律解决冲突的领域里有着前传统道德之特征。早期文明在所有三个层次上都被描述为传统的，而发达文明则被描绘为以惯常的日常结构、后传统的世界观以及惯例-传统的法律系统为标志。最后，现代社会被看成是显示后传统的行为模式，普遍主义的伦理原则，以及由"严格分离法律与道德"这一原则所指导的解决冲突之方式。[24]

---

[24] 同上书，第154—158页。《历史唯物主义重建》的导论里，包含了在个体发生和种系发生领域里的进一步探讨。在前一领域，该论文区分了认识的自我之范围，组成认知的、语言的和交互作用能力的成熟过程之范围，实践的自我之范围，以及支配自我认同形成的范围。在自我认同与群体认同之间

二、一些批判性的评论

198 在以上篇幅中，我们以必要而凝炼的方式大致介绍了哈贝马斯在个体发展和社会发展领域里所作的诸种努力。尽管我们的介绍过于简炼，但却足以表现出哈贝马斯的工作所显示出来的大胆无畏、复杂缜密和分析之严格性。在我看来，哈贝马斯探讨方法的全面性实质上在当代社会科学和社会思潮领域里似乎无可匹敌；在探索个体发生和种系发生的过程及其意蕴方面，他的著作吸收而又丰富了诸如心理学、社会学、人类学和政治科学的治学方法——还把社会科学文献和思想史以及贯穿其中的哲学追忆联结起来。而且在我看来，他的论点之实质内容在绝大部分处理同一问题的各种观点之中似乎更为可取；尤其是相对（公开的或隐蔽的）目前流行的新进化论之生物-有机体的意义而言，相对正统马克思主义的教条性决定论以及功能主义系统论之恬不知耻的工具论而言。以下的批评性意见不可能、也没有打算诋毁这些成就。至于发展模式，我的本意与其说是对定向运动（朝着反思的更高层次）的概念提出质疑，不如说是把注意力引向一些尚未解决的问题以及这种进化之可能对位的必然结果。

在陈述我本人的意见之前，我想提一提几种经常出现的反对意见，这就是由皮亚杰、柯尔伯格和哈贝马斯等人提出的、矛头指向这种发展方案的反对意见——由于种种原因，我并不认

建立平行关系或"相同关系"，这篇论文指出了这些种系发生的阶段：新石器社会；有着国家组织的社会（早期文明）；伟大帝国（发达文明）；和现代性。见《历史唯物主义与规范结构的形成》，载《交际与社会进化》，第95—129页。

为这些反对意见足以服人。

从行为主义心理学、实证主义社会心理学和社会生理学的视角出发，人们提出了关于阶段理论的可靠性问题。这种理论设想出一个并非由于因果过程而清楚联结的、人类（尤其是道德）态度的必要而一贯的序列。[⑱] 由于这种理论牢牢依靠经验的发现，这些问题与皮亚杰和柯尔伯格的论点之间的关系似乎要比与哈贝马斯的更为密切——虽然它们亦与他的论辩有关（关于这一点，我将回头论述）。这些疑问的来源促使我绕过它们。鉴于困扰行为主义和当代社会学的尚未解脱的内部窘境，来自这些方面的挑战大概无需给予过分的忧虑。至于对文化偏见的指控，亦可以作出类似的结论，虽然动机更为复杂。这种指控并不一定否认持之有据的经验证明的有效性；但这种证据被看成是如此狭隘地拘限于西方中产阶级样本，遂使理论的推导令人绝望地染上了西方的"自由"信念。倘若囿于发展心理学的圈子，这种批评在某种程度上似乎有助于经验的解决——通过在文化交叉语境上进行恰当的研究（据我所知，这些研究至今尚无公认的说服力）。在哈贝马斯提出的更为抽象的例子中，以这样的方式化解这种指控可没那么容易，而且实质上还会弄得更加模糊。在他把发展等同于不断增长的普遍性或普遍主义这一点上——此处普遍主义指的是在论说中投入所有的特殊观点的能力——批评加了码，他宣称这种能力本身反映了排他主义的嗜好（这使我

---

⑱ 例如，比较沃尔威尔《行为发展之研究》（纽约，学术出版社，1973年）；E. O. 威尔逊：《社会学：新的综合》（马萨诸塞州；坎布里奇，贝尔纳普出版社，1975年）；和康乃尔的《论生物与社会进化之间以及心理学与传统道德之间的冲突》，载《美国心理学家》，第30卷（1975年），第1103—1126页。

乍一看来吃惊不小，认为这怪诞离奇）。[38] 总的说来，哈贝马斯超出了狭隘偏爱的范围，同时我个人认为，他的观点虽然潜在地带有普遍意义，仍然可以说强调了特别根植于西方社会的特性：自我同一性方面与基于自我的人类能力方面。正如我所试图指出的，他著作中的人类成熟过程似乎就是自律与个体化不断增加的过程；用同一性形成的话来说，据说该过程从胚胎或休眠阶段（这里成人——或婴孩——具有"如同石头、植物、动物和神祇一样的"自然物质特性）经过渐渐觉醒的阶段而到达普遍性的自我结构和有关能力的充分展现的阶段。我们从另一处读到，既与自我形成有关又与世界观的动态有关的发展，指的是"内部自然的主体性同外部自然的客观性之间越来越准确的明显定界，同时也是社会的规范性与语言现实的交互主体性之间的定界"。[37] 鉴于这种背景，哈贝马斯的态度可在传统认识论的意义上形容为自我学的（此处该词意为内部意识与外部意识并存）。在强调观察者或旁观者的观点出现之时，对认识论的自我学之依赖显而易见。它首先允许人们依据传统的规则对行为模式进行分析，后来又允许在推论反思的基础上对行为与规则进行分解式

---

[38] 请在这一语境中比较 S.巴克-摩尔斯：《皮亚杰理论中的社会经济偏见及其对交叉文化研究的意味》，载《人类发展》，第18卷（1975年），第35—48页；E.辛普森：《道德形成研究：科学文化偏见之一例》，载《人类发展》，第17卷（1974年），第81—106页。反驳现代理性结构完全来自一种奇异的"西方精神"之说，哈贝马斯在某处捍卫了他的普遍性，并引出了雅斯贝尔斯之轴心时代的概念："一个更为复杂和（我认为）更为充分的解释是，我们可以通过着手假设（远远不是来自西方传统的奇特性）普遍主义的潜能是那些源于公元前800—前300年的中国、印度、希腊和以色列的世界观之共同特征。这些世界观把宇宙客体化，区分了自然与历史的过程，形成了抽象规律的概念，并将现象的复杂性归为原则，而且用辩论的解释取代记叙的解释，在这些程度上，它们都超越了神话的思想。"见哈贝马斯：《历史与进化》，载《历史唯物主义重建》，第241—242页。

[37] 哈贝马斯：《交际与社会进化》，第106页。

研究。一点不假，哈贝马斯在好几个段落里寻求消除自我封闭的主观主义危险。他写道，在使自我与自然、社会与语言分界的时候，"自我知道它本身不但作为主体性而且作为媒介，在认知、语言和相互作用的领域，'总是已经'超越了主体性的限制：恰恰在区别纯粹的主体与非主体时自我能够与自身吻合"。然而，在详述非主体物的意义时，哈贝马斯将它等同于客体或客观环境，当作分化成"外部自然与社会"的"两个领域"——这样一来，他便重新肯定了自我学认识论的基本模式。㊳ 200

哈贝马斯对自我同一性和自我学(在所提及的意义上)的依恋，显然不是他观点中的较小成份；事实上，在他看来，批判社会理论的事业与捍卫和保持自我-自律连在一起，而无法摆脱或与"用一种非强制的方式同自我本身达到完全相同的自我之观念"连在一起。他质问道，"要不是通过既不产生也不宽容正直个体的标准的话，那么又怎么能够发现总体(或极权主义的)社会化方式呢？"注重早期法兰克福学派理论家们的评论，尤其是阿多诺和马尔库塞关于当代"心理分析的废弃"和自我结构之消失的评论，哈贝马斯发现他们"抑郁的"观点不可能侵蚀那种已描述过的联系："我提到这些评论仅仅是为了把人们的注意力引向这一事实，即批判的社会理论紧扣着自律的自我这一概念，哪怕就在它作阴沉的预测、说这种自我正在失去其基础的时候亦是如此。"㊴ 乍一看来，根据哈贝马斯在批判的理论语境中所实

㊳ 同上书，第100页。

㊴ 同上书，第71—72页(译文稍有改动)。与其它陈述一样，他引用了包含在阿多诺《否定的辩证法》中的下列段落，且提到了康德可理解特性的概念(第72—73页)："按照康德的模式，主体在他们意识到自己、并与自己完全同一的程度上是有自由的；在这样的同一性中，他们在行动经历中和使其强制性永久化的程度上又是不自由的。作为非同一的、耗散的本质，他们是不自由的，而在这种情况下，他们又是自由的，因为在压倒他们的冲动

现的“语言转折”，也就是他关于认知和相互作用的经验是建构在语言之上、因之而建筑在交互主体的前提之上的论点，对自我同一性与自律的强调似乎有可能令人迷惑不解。这种迷惑在认识到他的自我同一性的概念有着个别的与普遍的内涵之后便会消失。自我同一性捕捉的不仅是单一的和谐，而且是所有自我同时既与自身等同又相互等同这一范围。利用黑格尔哲学，哈贝马斯陈述道：“自我是绝对的普遍性，同时亦是特殊性”；他甚至援引黑格尔的话，以便让“自我的自然与概念的自然”汇合——这是一项表明普遍性和特殊性的巧合是建立在纯逻辑-概念平面上的声明。在此平面之上，所有个人的特质都作为偶然的经验因素而出现。㊵ 这种情形通过自我渐渐与自然和社会分界而得到加强，这种分界前面已提到过。无庸赘言，主体性和交互主体性之间的关系在此背景上显出非或然性（后者仅仅是一个“大写的主体性”）。

201

除开其一般哲学和认识论的含义不谈，哈贝马斯集中关注主体性与自我同一性，这必然导致一些个人和社会发展的困惑。

中，他们亦从同一性的强制性中逃脱出来。”哈贝马斯将该段解释为“对自我认同之特征的怀疑性描述，这种自我认同使得不要求以其不幸福与不侵犯某人的内在本性为代价的自由成为可能”。然而，哈贝马斯不是进一步去沉思这种怀疑的性质，而是甘愿求助于“社会学行为理论之更为粗糙的工具”，以使自我自律与经得起“间接测试”检验的“经验理论”共合起来——虽然在其它场合，他反复强调了经验分析与在“控制”客体化过程中“技术的”认知兴趣之间的联系（也就是穿插在远离我们所引的段落之中的兴趣）。

㊵ 哈贝马斯：《历史唯物主义重建》，第95页。象黑格尔一样，哈贝马斯同时在所有的方面安顿自己；然而，与黑格尔不同，他又没能把这种统一的基础讲清楚（例如，通过求助于绝对知识）。在某种意义上，哈贝马斯处理的交互主体性（如在胡塞尔的例子中），总是同时既不在又现在：它以逻辑的、前提的方式现在，而又作为具体的（虽然是概念的）现象不在。关于黑格尔对交互主体性的探讨方法之困难，可见第二章中论法国现象学的那节。

首先，人们可能要问，建立在认知-自我学的前提之上的发展理论怎么能够宣称进入前认知的和前自我学的状态？诸如自然同一性阶段或古代世界观阶段。换句话说，一种把进化描绘为从自然物到自我同一性、从非反思到反思的理论，怎么能自我解释——考虑到有利之点和理论武库事实上毫无例外地借自所描绘的发展之目标阶段。另外一个问题则牵涉到个体成熟与社会变化之间的联系，或个体发生与种系发生之间的联系。长期以来，这两方面的关系在心理学、社会学和哲学文献中有着激烈的争论。哈贝马斯虽然谨慎地反对进行不成熟的比较，但却承认这两个领域之间的许多同源关系。总的说来，我发现他关于"既然个体的认知发展发生在社会的边界条件之下，在社会与个体的习得之间就有个循环过程"的陈述似乎不无道理。一般来讲，后个体主义的观点似乎在接受假定的"个体获得的习得能力"与"社会的习得过程"之间的联系这一问题上几乎没有什么麻烦。麻烦似乎出现在这种联系怎么能够与发展的理论取得一致上，这种理论强调不断增长的个人自律和自我与环境的——包括社会的——条件之稳步分界；至少人们会猜测，在这种更为发达的进化阶段，个体习得和社会习得（或个体发生与种系发生）注定要分道扬镳。哈贝马斯意识到这个困难——就象他在复杂的社会里对社会同一性和团体同一性的可能性所表示的关切那样。他着重指出："这里仍然有个分析的问题，一个后传统的自我同一性到底能否与团体同一性相互关联，就是说，与具体社会的建构到底有无关联。"⑪

---

⑪ 见哈贝马斯：《交际与社会进化》，第102，121页以及《历史唯物主义重建》，第96页。关于循环过程的假定，相应的社会认同之缺乏，亦会危及自我认同的保持；因为，哈贝马斯补充道："正如我们所看到的那样，只有在成为中心的群体认同语境中，自我认同才能形成。"

我们已简略地提及，发展理论的特性问题，但其枝蔓却越出了内在认知的可释性。在我看来，哈贝马斯的探讨最含混的方面之一，似乎就是假定的发展逻辑之哲学的与方法论的地位问题，这里所涉及的不单是逻辑怎么能够自称既可理解逻辑的经[202]验阶段，又可理解前逻辑的或非逻辑的经验阶段的问题，而且还是个有关发展的逻辑命题怎么会既与具体经验的事件有关，又与实际的人类抱负有关的问题。[42] 总的说来，哈贝马斯将发展逻辑的概念——看作是一种形式逻辑模式，有助于理性重构的、表现出可能为先决的（或准先决的）状态的形式逻辑模式——从位于后决定层次上的经验偶然性的领域分离出来。他在一处强调指出，假设它能够被"重构和确证"，发展模式便可揭示"可能解决问题的规则，即纯粹形式的的限定，而不是能够解释解决问题的特定过程的实际途径，更不用提获得解决问题之总的能力了"。在另一语境中，我们又发现了类似的意向："如果我们把逻辑从发展的动态中分离出来——也就是将可在合理性上重构的、渐渐更具综合性结构之等级的模式从通过这种过程而形成经验的底层之过程中分离出来——于是我们就既不需要假设历史的直线性发展，也不需要假设历史的必然性、连续性和不可逆性了。"文章继续写道：发展的模式"描述了逻辑的空间或范围，而在此空间或范围里可形成更为复杂的结构形式；但是否真有新的结构形式出现，如果真有，什么时候出现则取决于偶然的边界条件以及可从经验上观察的习得过程"。虽然似乎来了个一刀

---

[42] 在这一方面，我们不得不同意哈贝马斯的陈述，他说："正是发展逻辑的概念，在我们能够从形式上详细说明要描述在个体发生和人类历史中的发展方向是什么意思之前，还需要通过诸如普遍化、个体化、分散化（即差异化）、自律化以及不断增长的反思性而进一步强调确认。"见哈贝马斯：《交际与社会进化》，第117页（译文稍有改动）。

切，但逻辑结构和经验动态的分离却变戏法般地弄出了许多麻烦。首先，如果逻辑模式是非经验和超形式的，它们就必然会有无始无终或超越时间的（这样便是非发展的）先决原则特征；然而在这样的情况下，模式与偶然的历史事件之间的关系便成了尚未解决的和无法解决的自相矛盾的说法。另一方面，他所声称的分离似乎并不完全与皮亚杰和柯尔伯格所追求的研究战略相符（也不与哈贝马斯反复高喊着要实现的、经验的和有助于测试的雄心相符）。在前一种情形下，很清楚，个体发生的发展逻辑依靠经验的发现，而且意味着捕捉心理成熟的模式，不但有可能抽象，而且纯属“正常”的模式。同样，哈贝马斯对种系发生的重构，产生了智力上令人着迷的（虽然是极不可能的）后果；尽管他放弃了历史的“逻辑化”，他的发展体系符合，而且设计得使之符合历史进化的总体的“正常”过程（这样便给“算得上”为进化的东西建立了尺度）。[43]

类似的困难缠绕着发展逻辑与人类实践之间的关系。哈贝马斯一再表明对发展系列所做的追求是以人类的认可为先决条件的。他写道，设想处身于未来，有关同一性形成的假定不能正当地“取得科学理论的地位；而只能是类似事实上的假设，这些假设能否得到证实或遭到否定，取决于它们是否决定性地符合全体人民的自我形象和世界观”。《立法危机》一书的结论甚至更直截了当。它把话语的未来相关性和理性反思与基本的“对理性的偏颇”和隐含于人类理性天资之中的片面性（这样并非是盲目能动主义的同义语）联系起来。然而，假定的联接特征有待

208

[43] 同上书，第121，140页。对正常进化标准的确立，在诸如下列段落里显而易见（第141页）：“这种进化过程（实际上）并不是不可逆转的，而是一种社会必须贯穿的结构之后果，如果它达到所涉及的进化程度的话。”

进一步澄清。该书的一些段落显示了理论上的理性或逻辑、即一方面在工具-认知的意义上解释的理性或逻辑，与另一方面实践或交际的相互作用之间的明显的实质性区别；事实上，系统整合与社会整合之间的差异（前面已论及）很大程度上基于这种分叉。同时，我们所评论过的这部著作* 倾向于坚持一种内在的逻辑，即支配实践的或相互作用之经验的内在逻辑——例如，在"交际行为的规则固然在工具的和策略的行为领域里对变化的反应中展开；但就在这样做的时候它们却遵循它们自身的逻辑"这一陈述之中。这样，在实质上区别于"技术上有用的知识"之增长的同时，从遵循正式发展模式的意义上讲（这种模式注定会在过去和未来都奏效），道德实践意识的展开却占据着逻辑的地位。[44] 从这个角度看，哈贝马斯的探讨使人们看到了狭隘图解历史的幽灵，看到了把人类实践"逻辑化"的魔影。如果与以前的思想保持一致，把所规定的逻辑不但看成是分析思维的产物，而且视作正常的经验过程之速写的公式，就会得出几分不同的结论来；但在这种情形下，道德-实践的或规范-指导的行为就有与实际行为汇合的危险。

实际发展模式的概念具有某些值得一提的更为复杂的情

---

* 即《立法危机》。——译者注

[44] 见哈贝马斯：《历史唯物主义重建》，第118页；《立法危机》，第141页；《交际与社会进化》，第148页。区分认识与实践之间的自我似乎并不影响这种地位，尤其是他告诉我们（《交际与社会进化》，第106页）实践的自我"总的说来在自我的认识结构之内使此人的认同感到安全"。在语言理论领域里，哈贝马斯同样区分了命题的逻辑与推论的语用学；但语用学的地位总体上似乎具有该术语传统意义上的逻辑特性。例如，我们比较《立法危机》中的这一段（第26—27页）："社会的深层结构并非狭义的逻辑结构。然而，命题的内容总是在话语中使用的。因此，能够为'社会矛盾'之说辩护的逻辑会不得不是命题的内容在言语和行为中运用的逻辑，它将不得不应用于能够讲话和行动的主体之间的交际关系——而这样便成了普遍的语用学，而不是逻辑了。"（着重点为引者所加）

况。尤其是如果遵照柯尔伯格的模型，把重点放在道德意识的发展阶段上，便会出现特定阶段的规范和相应道德义务的意义等问题。在哈贝马斯的模型重构中，这些阶段揭示了朝更高道德形式前进的内在等级，而不仅只是杂乱无章和道德上漠不相关的序列。204《立法危机》陈述道，"道德意识的最高层次，存在于来自合理言语之根本规范的普遍道德性之中。与竞争伦理学相比，这种道德不但要求获得经验的优越性（这种优越性以意识阶段的、能在个体发生上观察的等级为基础），而且要求得到系统的优越性（基于推论重获其合法性主张的优越性）"。与此类似，论《道德发展》一文讲到自我形成的规范之含义："自我同一性的概念显然不只具有说明的意义。它描绘出一个象征性的自我组织，这种组织在某一层次上自以为是普遍的理想。"㊺然而，道德上相应的进展则要求，不可避免地又要搅起规范的起源这个有点棘手的问题。假设阶段模型可以作为严格的形式逻辑结构，那么一个特定的阶段与其规范的含义或伦理标准之间的联系，以及与相继的规范层次之间的联系，就具有分析演绎或推理的特征；在这种情况下，问题主要寓于循环性和分析推理的重复特性之中（亦寓于分析的和准先验的尺度怎么会被认为是影响实际的人类行为这一质疑之中）。另一方面，如果以阶段顺序的经验地位为先决条件，假定的规范内涵便会产生自然主义谬论的危险。不妨留心一下，柯尔伯格几乎不为这种危险所困扰——事实上，这种困扰如此微不足道，以至他在某处宣称："关于人们为什么实际上的确从一个阶段到另一阶段向上升华，以及为什么他们实际上的确更喜欢较高的而不是较低阶段的科学理论，从广义上讲，与为什么人们应该更喜欢较高阶段而不是较低阶

㊺　见哈贝马斯：《立法危机》，第95页，以及《交际与社会进化》，第70页。

段的伦理理论没有两样。"这种宣称也许在实证心理学中够用，却几乎不能使长期以来围绕这一点的超伦理学两难推理有所消除。㊻

即令我们完全撇开柯尔伯格以及皮亚杰模型的道德或规范方面不论，也可就其掌握人类知识以及道德发展的复杂性提出质疑。最近从事发展问题研究的心理学家们把沿着这些践线的质疑作了清楚的表述。与其他一些人一道，里格尔（Reigel）已批评了皮亚杰体系的线型特征，并含蓄地批判了柯尔伯格体系。依据辩证法(围绕着"同一性与矛盾性"的紧密联系)和传统逻辑(强调非矛盾性的至高无上)之间的区别，他已在极力主张一种更加辩证的有关成熟过程的重新解释，并且也通过附加辩证操作阶段扩展了这种发展模式。依里格尔所见，皮亚杰的理论并非全然没有辩证法的因素，特别是如他集中注重研究理智之感受原动力的最早阶段就是如此（而且当他部分地集中关注

205

㊻ 见柯尔伯格:《从是到应当：怎样在道德发展研究中约束自然主义的谬论以及怎样免于惩罚》，载迈克尔编:《认知的发展与认识论》(纽约，学术出版社,1971年)，第223页。实际上，柯尔伯格的立场在这个问题上要更为复杂些。他写道(222页):"首先，有着两种形式的、我们不会犯的'自然主义'谬误。第一种是从心理学的、认知-预言性的判断或愉快-痛苦的陈述中推导出道德判断之谬论，就象自然主义的道德判断概念所做的那样……第二种我们不会犯的'自然主义谬误'是假设道德或道德成熟是人的生物本性之一部分，或者认为在生物学意义上人越老越善良。但还有第三种我们在犯的'自然主义谬误'的形式，这就是宣称道德判断所应该达到的任何概念，都必须依赖于它所充分存在的概念。"他还着重指出(第223页):"科学不能证明道德，也不能为道德辩护，因为科学论述的规则不是道德论述的规则。"然而，他坚持认为(第224页)"在心理学理论和规范伦理学理论不能相互归结的时候，这两种理论研究是同形的或并行的。换句话说，我们将以相似的术语对道德判断结构作充分的心理学分析，也将对该判断作充分的规范分析。"提及哈贝马斯，阿佩尔注意到并批判了自然主义谬误之危险，见《言语理论和关于伦理学的规范质疑之先验语用学》，载阿佩尔编的《语用学与哲学》(法兰克福-梅因:苏尔营，1976年)，第120—123页。

于前操作性思维时也是如此)。在他看来,这些辩证的因素部分地在"适应-同化范型中得到了最清楚的显示"。而在这种范型中,适应指的是"从主体向客体的变化",而同化则是指"客体向(为了主体的利益)主体的变化。"据说,在操作性思维的较高层次,这种辩证的方面就会消失,"儿童一达到皮亚杰理论中的第二个主要阶段,即前操作性理智阶段,以及皮亚杰从观察阐释的方法论转移到实验的方法论,辩证适应和同化的范型就给忽略了,又被按传统逻辑的语言进行阐释"。用不同的话说,对皮亚杰来说,认知的成熟意味着"向抽象思维渐进,即离开矛盾并朝着否定矛盾的方向渐进;这样,发展就代表了来自客体的一种主体的异化"。除了重新形成成熟阶段外,里格尔还提出了以成年期为特征的新阶段:"和皮亚杰相对照,我们坚持认为在成熟的辩证操作层次上,个体并不一定想平衡这些(认知的)冲突,而是准备同矛盾一道生活;更有甚者,个体将这些矛盾作为思维和创造性的基本特性而接受下来。"㊼

对于这种辩证操作,现行的各种个体发生模式都反应冷淡,但这些模式也似乎很难经得起推敲;这种相同的特征也适用于哈贝马斯重建的努力,尽管他偶尔也冒昧地涉入更具多维性的领域。正如我们业已指出的那样,哈贝马斯的发展图式指向的

㊼ 见里格尔:《辩证的作用:认知发展的最后时期》,载《人类发展》,第16卷(1973年),第346—370,348—350,353,364—366页。里格尔的辩证法概念是基于黑格尔派和马克思主义两家思想的;关于后者,他着重指出(第367页):"鲁宾斯坦提出了一套两种相互作用之系统理论(即心理学的和文化-历史的系统理论),这样一来,便涉及在两者内部生物学的与外部文化-历史条件共同相互作用中的心理活动和发展……这种理论基于马克思、恩格斯和列宁的历史唯物主义和辩证唯物主义,反过来亦来自黑格尔的辩证唯心主义。"亦可比较他的《走向发展的辩证理论》,载《人类发展》,第18卷(1975年),第50—64页;和R.贺干,《道德发展的辩证方面》,载《人类发展》,第17卷(1974年),第109—117页。

是那种不断增长的自我-自律和普遍反思的稳步扩展。然而，在一篇题为《道德发展》的论文末尾的几段里，他又重新系统阐述了这种目的论。通过对个体成熟的动机方面（在其与认知的关系方面）进行沉思，论文的结论谈到了"伸进认同形式的心脏的社会与自然的相互依赖"，并补充道："没加限定的自我认同模式比纯粹按道德学家的观点来制作的自律模式更丰富、更雄心勃勃。"按照哈贝马斯的观点，这种相互依赖性在从道德意识倒数第二阶段到最高（第七）阶段的过渡时便涌现出来，据说这种过渡涉及从"形式主义的义务伦理学"到"普遍的言语伦理学"的

206 转变。在此，"所需的解释不再是已经给定的，而是要纳入推论的深过程"。《立法危机》一书陈述道，一俟达到这个最高层次，人的内在本性——即需要与奋发的结合物——"便不再只是按独白式的一般化应用原则来评价，然后分成合法与不合法的部分，或分成义务与爱好来评价"；相反，"交流的流畅和透明"将激励人的本质。换言之，"内在本性在其偶然性文化形成中不只是受制于自我-自律的要求；相反，它通过一种依赖性的自我作为媒介，自由地进入文化传统的阐释性宝库"。他告诉我们，这种进入需要一系列新的"敏感性、开放性和依赖性——简而言之，需要一种'依赖性领域'认知风格，这种风格在自我走向自律的途中首先被克服，然后为'独立性领域'的风格所取代"。[48]

无论前面的评论多么值得称道，它们在哈贝马斯的发展理论中的地位却显得不规则——至少就它们所关注的范围来说是内在本性之作用，而不仅仅是道德原则独白的与交际的合法性

---

[48] 哈贝马斯：《交际与社会发展》，第93—94页（译文稍有改动）。正如他所补充的（第94页）："剥夺自我交际通向它自己内在本性的自律，标志着人的不自由。自我认同意味着一种自由，这种自由意在调和（如果不是等同）自尊与幸福方面限制它本身。"

之间相对较小的区别。在我看来，一种在自我同自然状态和环境状态不断分离中发现个体成熟迅速长进的理论——一种在《立法危机》中清楚阐明的、甚至把种系发生之进化的原动力置于内部自然和外部自然的逐渐转让之中的理论——它不能（一点也不能）要求代表没受压抑或没遭残害的自然发言。如果人类的需要和爱好是依据利益重新组合的，那么，我们才可以这样认为。在好几处，哈贝马斯根据利益的"可一般化性"程度来区分它们，并提出，唯有可一般化的利益才适于公开地合理言谈并得以证明。他在《立法危机》一书中陈述道："只要各种规范反映着可一般化的利益，它们便是依据于一种合理性认同的（或者说，如果可能出现一种实践言谈的话，它们也会吸引这种认同）"；另一方面，就它们禁止或调节着非一般化的利益之范围而言，它们就是建立在力量基础之上的。因此，利益的可一般化性与它们的合理性或推论认同的义务性密切相联，甚至是相互等同的。换言之，理性或合理性的言谈，起着决定利益之可一般化性特征的尺度的作用；然而，在此情况下，利益或爱好却不能作为自律之合理性（或一种义务伦理学）可能的矫正剂而为人们所寻求。[㊷]

哈贝马斯试图通过警告人们不要以武断或任意的计划，以缓和这种朝自我-自律的方向移动的诸种企图，同样也是难以令 207

㊷ 哈贝马斯：《立法危机》，第111页。在这一语境中，亦可比较里德和雅那勒拉的这些评论："摈弃本能的动力与需要（归因于马尔库塞）之过度自然主义的理论，不应该促使人们去挪用哈贝马斯的交际行为理论，这种理论往往滑向一种脱离现实需要的理论……一种真正辩证的理论必须解释需要-客体的连结点上之'他性成分'，并按照'主体性'的非主观主义理论作出这种解释，即按照生活界和物质、具体的先验性理论来解释，后者构成社会实践的'历史问题'的中心疑难。"见里德和雅那勒拉：《批判的政治理论与道德发展：论柯尔伯格、汉普顿-图尔涅尔及哈贝马斯》，载《社会的理论》，第四卷（1977—78年冬季号），第533页；亦见诺西亚：《从批判理论到批判生态学》，载《目的》第22期，（1974—75年冬季号），第85—95页。

人信服的。在讨论当代危机的可能性时，《立法危机》警告说："不存在任何行政性的意义产品。"真正的问题是人们最终能否产生意义，不论是以行政还是凭其它手段。在追溯个体认同与团体认同形成之间的同源关系时，哈贝马斯着重指出："在这两个方面，认同推测都显然变得越来越一般与抽象，直到最后推测手法有意识地得到此种认可，而且认同形成具有反思的特点，其基础是个人和社会在某种程度产生的他们自身认同的实现。"他陈述道，在发展过程中，道德规范和社会世界观两者都在日益"形式化并且脱离于实质的(载有内容的)阐释"。面对这样的背景，成熟的认同形成只可能有形式-程序的地位。我们在该文章论及"复杂社会"的趋势时读到，"集体认同，如果可以固定的话，今天也只能固定在支配认同预测的变化和生产的正式条件之上"。据说个体不是接受任何特定的意义、内容，而是"让他们自己参与同有待设计的认同之联合形成相联的习得与审议过程。认同内容的合理性便这样毫无例外地由形成之结构或设计程序所决定"。对形式结构的强调模糊了道德的最高层次与倒数第二的"形式主义伦理学"阶段之间的区别，引出了程序是否可以产生任何内容以及认同是否受制于无限的操纵等问题。"贯穿认同形成的，基本上属于未来的倾向"，同篇文章补充道，必须"在新的认同基础上发现其限制。如果按照将来偶然的方案——这里的将来纯粹作计划策略之竞技场解——一切都会是'可为的'或可控制的，这种方案象不可能冒出认同似的。"[50] 既然程序单

[50] 见哈贝马斯：《交际与社会进化》，第116页；《立法危机》，第120页；《历史唯物主义重建》，第107，118—119页。哈贝马斯并未详细地讲解"新同一性的基础怎样不同于或限制于形式的程序。"关于同一性内容，他尽可能从现代科学(尤其是"大众化"形式的科学)、哲学和艺术的源泉中列举；但其他的论述则纯粹是选择性的。他还提到(《历史唯物主义重建》第121页)对传统的"批判反思(或回顾)"之可能性——然而，却没有澄清这个令人迷惑的概念。

方面几乎不对实质性选择设置障碍，成熟的认同注定是不稳定的成就，如果不是不可能的话——这就让哈贝马斯关于“意义是罕见的资源，而且越来越稀罕”的论断重新清楚地显现出来。

前面我提到了当代心理学中的首创，这些首创被计划为与这些和有关两难困境的搏斗。在我看来，就象对发展的线性和片面性之矫正方法能够从(辩证的)心理学家那里收集到一样，也可以从许多过去的和现在的哲学家那里收集到。在我们这个 208 时代的现象学哲学家中，梅劳-庞蒂在这个领域提供了许多有益的路标，虽然他在个体发生和种系发生的层次上没有提供全面的发展模型。关于个体发生，他的《知觉现象学》对皮亚杰的体系提出了有洞察力的批评。在婴儿时期和童年早期，梅劳-庞蒂注意到(在这点上同意该心理学家的意见)“儿童生活在一个他毫不犹疑地相信可以通向他周围一切的世界里；他没意识到自己或他人就是个人的主体，他也不怀疑我们大家，包括他自己，而是局限于世界的某一观察之点。”这种存在于“这个一切(甚至梦幻)都在发生的、单一而不言自明的世界”之中原始的无差异性和基本属性，据说通过操作性思维的兴起和认知自我意识的出现而可以得到克服：皮亚杰说，“大约在12岁时，儿童获得理性思维而达到理性主义的真理。据说在这个阶段，他发现自己既是世界上的一个观察点，又奉命超越这个观察点并在判断层次上构筑客观性。”根据梅劳-庞蒂的说法，这个体系忽略了这一情形：阶段并不是简单地相互取代而不留任何痕迹的；最要紧的是，如果不取消具体的人类相互作用的或然性，自我反思的出现便不能取代儿童的基本属性或“在世存在”：“皮亚杰把儿童送入成熟的世界观，就好象成人的思想是自给自足的和排除了一切矛盾的。但实际上的情形肯定是这样：即儿童的世界观在某些方面证明与成人的相反而与皮亚杰相悖，以及我们早年那

天真无邪的思维作为成熟性的获得之基础而当作必不可少的珍贵所得来加以保留，如果对成人来说会有一个共同的交互主体世界存在的话。”[51]

面对这种背景，个体成熟的概念具有复杂而充满紧张关系的特征。《知觉现象学》没有把个体发生作为直截了当的序列来对待，(这种序列通向不断增长的自律与反思)，而是引入了自然时间或自然历史的概念，所有的人类计划都与自然历史相互交织着：“我自愿而又合理的生活意识到它汇合进另外一种力量，一种挡住它自我完善的道路，而且使之永远带有试探性神态的力量。自然时间总是在那里存在。”从这个背景上看，个人发展乃是同时而无法解脱地作为向更大的合理明断性与透明性方向的运动而出现，亦作为滑入具体的无知而出现。梅劳-庞蒂陈述道，“时间瞬息的相继，既是我个人历史的理性立脚之地，又是 209 我个人历史的障碍：之所以是其立脚之点，因为它对我敞开一个全新的未来，我将能在其中反思我目前的愚钝部分；之所以为其障碍或危险的源地，因为我将永远不能在其范围里设法把握现在、让我通过它而带着无庸置疑的踏实来生活。既然经历过的东西是这样永远无法完全理解，我所懂得的便永远不会与我的生活经历完全相符；简言之，我永远不会和我自己完全一致。”他详述道，推理知性的局限寓于经历过的经验领域与反思的差异(或他性)之中——这个领域，通过婴儿时期，回头延伸到前出

---

[51] 梅劳-庞蒂：《知觉现象学》，史密斯译，(伦敦，洛克利几与基冈·保罗，1962年)，第355页。正如他所补充的：“随着思维开始了意识之间的斗争，如黑格尔所言，其中的每一种都在寻求另一种的死亡。对就要开始的斗争来说，对能够怀疑它所否定的异己之存在的每种意识来说，全都必须得有一些共同的立场、而且得在童年的世界里就注意它们的和平共存。”要了解对皮亚杰更多的批评，可比较梅劳-庞蒂在《心理学简报》上的评论，第236号(1964年)，第130—210页。

生存在，那里"除了原材料和自然的自我所投下的阴影以及自然时间之外，其他什么也没有，"也就是说，只有一个"无名的生命"，一个"仅仅是不断地威胁着历史的现在的那种短暂弥散之极端形式"的生命。为了"得到那难以名状的存在特征的某些暗示，（这种存在先于我本人的历史而且将会致使我的历史终结），该书补充道："我只需看看我本人里边的那个时间，那个寻求它本身之独立进程的时间，我个人的生命所利用的但又并不完全覆盖的那个时间。因为我作为个人存在而出生的时间并不是我指定的，我的一切感知都以自然为鲜明的衬垫。"㉜

对全球规模的种系发生或社会发展的评论之含义出现在梅劳-庞蒂的晚期著作中，尤其是出现在《符号》一书里。依据从马塞尔到列维-斯特劳斯的人种学调查与发现，梅劳-庞蒂坚持认为有必要在那里"建构一个总的参考体系，其中本土人的观点，文明人的观点，以及一方对他方所持的错误观点，全都能找到一席之地——就是说，构成更为全面的经验，原则上成为不同国家和不同时代的人都可理解的经验"。根据他的观点，建构这样一种综合参考体系需要彻底的开放性，即愿意看到"认为是异邦的东西是我们的，而认为是我们自己的东西则曾经是异邦的"。——这种愿意并不意味着堕入原始主义："这并不是到缺乏科学或哲学意识的东西里面去寻找真理或解救的事物，或把大量类似的神话硬拉进我们的（西方的）哲学里面来的事物，在我

㉜ 梅劳-庞蒂：《知觉现象学》，第346—347页（译文稍有改动）。在这一语境中，亦可比较德里达的评论："我再说一遍，我们必须怀疑的东西是历史的形而上学理论。这种理论把历史看作是有意义的……一种产生、发展和达到完成的意义，所有这些都以线型方式前进，要么是直线，要么是曲线。无独有偶，这就是为什么，'形而上学的目的'不能有线之形状的原因。"见德里达，《见解种种》（巴黎，夜半出版社，1972年），第77页。

们距之遥远的这些人文科学的各种变体面前，而是获得我们的组织机构所面临的理论和实践问题的意义的事物，重新发现存在判断的领域，这些组织机构生于其中但其长期的成功导致了210 我们遗忘掉了的领域的事物。”以这种方式探讨，“缺乏我们的哲学或经济学资质”的非西方文化，注定要装出“指导意义”：“东方的‘孩子气’也有某些可教我们的东西，假使它不过是我们成人观念之偏见的话。东西方之间的关系，就象小孩与大人的关系一样，并非无知对有知或非哲学对哲学的关系；它要比这微妙得多。东方所经历的是为一切预知与早熟让出地方。”梅劳-庞蒂补充道，西方思想能够从发展中国家学到的，尤其是从东方文化中学到的，是“要重新发现导致存在和生出存在的始初选择的关系，判断我们在成为‘西方人’的过程中将我们自己对这个过程关闭的可能性，以及重新打开它们的可能性。”[53]

转向西方思想的早些时期，维柯的历史哲学就如一座藏有丰富洞察力的宝库而令我难忘，虽然其中大部分已在他所处的那个时代用形而上学的语言进行了表达。维柯已预制后来阶段的理论（诸如孔多塞、孔德和其他人的理论），他的《新科学》将人类世俗历史的发展划分为三个主要纪元——相继出现的诸神、英雄和人的时代——据说这些时代还与人类本性、习俗、语言和智慧的三种不同类型相对应。在第一阶段（第二阶段亦部分如此），人类生活受无反思的经验支配或受维柯称为粗俗或诗意的智慧支配。这种智慧与“完全沉浸于感官之中”和“埋藏在肉体之内”的早期人类那“浩瀚的想象”合拍。在一个主要由权威和

---

[53] 梅劳-庞蒂：《从马塞尔到列维-斯特劳斯》，和《到处与无处》，载《符号》，麦卡里亚利译（艾凡斯顿，西北大学出版社，1964年），第120,139页。亦可比较Y·荣格：《政治理解的危机：政治探求行为中的现象学透视》（匹兹堡，杜克斯尼大学出版社，1979年），第82—83页。

冒险思想所统治的时代之后，人类最后在他的描绘下进入了正当的“人类时代”或“充分发展的人类理性”时代。这时，“才智大量而集中地得到了发挥”，而且“普遍的法律概念”“通过才智而得以抽象出来”，使人类能够认识到“良心、理性和义务的法则”。虽然维柯把最后一个阶段描述为显示“人的真正与出色的本性”的时代，他却没有把理性的增长作为线型的进步来处理；而是认为理性化亦有助于感性的总衰退，反过来便产生自我中心的任性，而最后在所有的人中造成“娇气的极端形式，或骄傲的打赌者，他们就象野兽一样圈在其中，稍有不快便毛发倒竖，甩尾咧牙”。一旦由于狂怒的“反思野蛮主义”达到后面这一点，《新科学》便来了个灾变的逆转或 ricorso，把人类带回到早期阶段——并不仅仅是为了浪漫地“回归自然”，而是回归到初始的“感觉野蛮主义”。关于人类在历史中的能动作用这一点还有待进一步说明。虽然他强调了真理-事实(verum-factum)这一原则(洞察力与根源据此原则而相联)，但维柯没有把事件的人之根源与纯粹有意的计划加以等同，而是将其视为取名天道(它并非与盲目的命运同义)的较大展开的实践之一部分。[54] 211

[54] 见维柯:《新科学》，贝尔金、费希合译(纽约州，花园城，双日出版社，1961年)，第326，331，378，918，973，1038，1106段。维柯用这些话表达了最后一点(第1108段):“诚然，人使他们自己创造了这个具有不同民族的世界(我们认为这是我们的科学无可争辩的第一原则，因为我们从哲学家和语言学家那里发现它已经绝望)，但毫无疑问，这个世界已经从一种经常变化不定同时又颇为相反的精神中产生了，而且总是越出人已经自我设计的特定目的;这个狭隘目的，被当成为更广阔的目的服务的手段，人们一直使用它来保存这个地球上的人类种族。”关于维柯本人研究的地位，可与费希的评论(第49页)相互比较:“维柯把该书之一半篇幅献给了诗歌的智慧，他揭示了科学和哲学的智慧，这种智慧寻求通过在粗俗的或诗歌性的或创造性的智慧中恢复它自己的起源，来了解它本身。这样一来，它自己便变成创造的或再造的了。无疑，一切科学在某种意义上都是建设性的，但新科学以一种特殊的方式而表现其建设性。因为在这一科学中，哲学或科学的智慧懂得(虽然有着最大的困难)粗俗的或创造性的智慧，这种智慧是一切科学和一切哲学的起源与先决条件”。

我并不打算在这里对有关个人与社会发展问题的哲学教诲提出全面的看法。在本章的剩余部分，我想集中在一个哲学家和社会学家新近的著作上，(他的反思在我看来显得特别富有思想和重大意义)；即集中在阿多诺的著作上。他也是法兰克福学派的创始人之一，哈贝马斯也宣称他自己大体上忠于这个学派。哈贝马斯和阿多诺的发展观点得以并存，这件事之所以具有启发性恰恰是因为它们都在相似的参照框架里得到了清楚地表述，于是不会显得僵硬地不相协调。依我看来，阿多诺的观点也和前面那些思想家的观点有相似之处。阿多诺和梅劳-庞蒂都倾心关注于自然时间或全神贯注于影响时间序列的经验之矛盾倾向，事实上，在他著作中反复出现的永久主题便是自然史的概念。他与维柯的亲缘关系主要寓于历史的发展是进步、同时又是退步的概念之中。与那不勒斯的哲学家们(亦与哈贝马斯和胡塞尔)一道，阿多诺承认理性与反思之"赋有人性"或文明化的效果而与神话学的信仰之盲目强制性形成鲜明对照；同时，他在合理化和渐进的自我-自律中发现了不断增长的想象之衰退的种子，以及理性人类中心论之起源，该理论把自然及社会这两者都置于人类计划的操纵之下。依据他的判断，这两种倾向之间的关系必须辩证地加以解释——并不是在黑格尔的辩证逻辑意义上，而是在否定辩证法的意义上——只是在以毫无计划和非预见性的方式预卜未来。

三、阿多诺与"自然史"

以试探的方式，阿多诺首先在1932年写的一篇论文里概括出自然史的概念，即在他冲破唯心主义之后和被迫从德国移民之前不久。标题为《自然史观》。这篇论文对西方哲学思想的中

心台柱进行了挑战：自律的思维主体和心-身分叉的笛卡尔遗产。这份遗产，用更带普遍性的话来说，暗示了以人类意向性和未来取向行为（future-oriented action）为一方，与以自然决定论为另一方的领域之间的分离。正如开头的几段所陈述的那样，此篇论文的目标是克服这两个领域习惯的对立——简洁地标签为自然与历史——通过把两者的组成部分都推进到在其差异后面出现的亲缘关系和相互影响这一点上。正如在这一语境里所使用的一样，自然一词意味着不仅指称自然科学的物体（它本身是笛卡尔遗产的衍生物），而且更广义地指称有别于历史生活之动态的和具有创新特征的、实质性的、预先注定的以及必然的现实王国。正如阿多诺所意识到的，现象学运动，尤其是在后胡塞尔阶段，已反复地与其对立面较量过，而且试图连根切断其哲学支撑物；然而，依照他的观点，这种努力往往为自我学的唯心主义前提的影响所阻碍。他争辩说，要在这个领域里前进，就有必要摆脱主体性的传统，把意识更充分地向来自对手那边的侵蚀敞开，向非意识或自然敞开。阿多诺不仅旨在建立思辩的综合体系，而且要具体地表明历史就在其历史性方面也受到了自然的渗透，正如反之自然在其假定的完整性方面也就是历史的事件一样。将它从传统的学术戒律的用法中硬拽过来，自然史一词可以充分突出这种相互关系。[55]

212

正如这篇文章所指明的那样，该词的原义并非作者的独到发明。两位新近的思想家尤其有权声称这个概念的来源属其所有：他们是卢卡奇和沃尔特·本杰明。在他早先十年问世的《小

---

[55] 见阿多诺：《自然史的观念》，收入他的《早年哲学论文》，见《阿多诺全集》第一卷，梯德曼编（法兰克福-梅因：苏尔营，1973年），第351—353页。关于后胡塞尔的现象学，阿多诺主要批判了历史的新本体论概念，如马克斯·舍勒和海德格尔所提出的一部分那样。

说理论》一书中，卢卡奇用了第二自然这一术语来标明那些掏空了人类意向性与意义的历史经验构层——用他的话说，变成了"冰冻的、生疏的"结构或"烂掉了内囊的墓地"。在相互论战时期，本杰明进一步发展了这个概念，或许带有较少的思辨热情和较多的严密性。当卢卡奇的第二自然最终与（带有目的性的）历史割断关系、而且只有通过末世学的剧变复原之时，本杰明却把历史生活表述为本质上是"自然"的过程，因为它大致上有着非意向的、混沌初开和支离破碎的特征。同时，依照他的观点，自然有着深刻的历史印记，因为它不仅在其个别成份方面，而且在213其核心方面都显得脆弱与短暂。自然与历史的联接环节，从他的角度出发，最终寓于有限性与道德的共同方面：以自然为衬垫，人类进化和社会进化的经历将自身作为痛苦与离散的经历而展现出来，或者作为普遍性的大磨难而展现出来，只有在"腐朽之处才意义重大"。在本杰明的彻底审视下，阿多诺评论道："现实转变为废墟与碎片的全景照，变为经验的墓地，在那里埋葬着通向历史与自然的连结之点的钥匙。"正如卢卡奇与本杰明所首创的那样，他评述道，自然史显然不是神秘的重合或瞬间的和谐之同义语。要掌握其含义，首先就得严肃地看待现实的碎片，包括历史与自然之间的脱节点，这完全有必要。任务不在于沉迷于综合性的远见，而在于通过探索古代半自然神话的历史特点以及历史变革的古代基础，从而在这个脱节处着手。[56]

有如这篇文章所表述的，他对自然史的研究充其量也只是速描式的提纲；欧洲所发生的事件（指第二次世界大战——译者注）中断了他的探求，并导致了阿多诺移居国外（首先移民英国，后来到美国），同时还增强了他对历史进化带有目的性方向的不

[56] 同上书，第355—356页。

信任感。要完成他在这篇文章中概括的任务所作的第一次持续的努力，可在他与霍克海默合著的论著里发现。这部论著写于第二次世界大战中的战争年代，发表于1947年，题为《启蒙辩证法》。在某种意义上讲，这部论著可看作是阿多诺（还有霍克海默）前面几十年中才智发展的顶点。他从容地从唯心主义和主观主义中清醒过来的经过，明显地表现在那篇讨论过的文章和其它战前的著作中，这使他在《辩证法》中认识到西方生活中根深蒂固的危机：认识到启蒙，其重点在于从自然中解放理性的启蒙，已逐渐将世界改变为意识之客体的集合，最终变为让人类摆布和统治的武库。然而，工具合理性与人类驾驭能力的增长，并不与实际的自由之扩大完全等同。按照作者的意思，由于主仆关系的辩证特征，人对自然的主宰，要求人通过自然强制来达到逐步奴役之目的，更确切地说，是通过自然主义之"唯科学主义"的支配。这种"唯科学主义"不仅支配着人与自然的联系，而且还支配着社会或交互主体性的关系。对阿多诺和霍克海默来说，根治上面提及的那种危机之药方，并不是简单地寓于放弃合理性的探索之中。尽管它有着盖然性效果，但依照他们的观点，合理性的反思乃是一种经验的两难，不得不在矛盾心理中持续下去，直到思维本身能够冲破工具统辖的符咒。位于这种经验的两难之心脏的启蒙，既非因果的发生也非预先思妥的规划，而是自然史的筋腱与具体体现。[57] 214

[57] 见霍克海姆与阿多诺：《启蒙的辩证法：哲学片断》（首版于阿姆斯特丹，1947年；法兰克福-梅因：费希尔出版社，1969年），库明译为《启蒙的辩证法》（纽约，赫尔德尔与赫尔德尔，1972年）。根据两位作者的观点（英文版，第17页），该论著的主要冲动凝缩在这两个主题的对照之中："神话指向启蒙，就象启蒙倾向于堕入神话一样。"（为了明晰起见，在此处以及后面的引文中，我部分地改动了译文）。

把它和后一概念联起来看，这部论著的题目值得加上几句简要的解释。就如在整卷中所用的那样，启蒙一词并不限于狄德罗和伏尔泰的时代，而是旨在用来囊括西方理性主义与远及最早时期(即从古代经典著作时代开始)的"科学"探索的整个时期。与其支持者们所倡议的、流传甚广的信念相反，作者对启蒙的判断与其说是从无知到有知的线型渐进过程，还不如说是涉及前进与倒退的多声部乐章的复杂运动；这种多声部乐章可贴上辩证的标签，但并不是在辩证逻辑的意义上来讲的。促使他们写这部论著的中心问题，是为什么——假使合理性的精致化与物质生产的扩大已成事实——"人类，不是在进入一种真正的人类状态，而是在堕入一种新的野蛮状态。"虽然没有具体地引用《新科学》，但这种质疑却带有"反思的野蛮状态"清晰的回声，维柯已把这种野蛮状态看成是文明潜隐的新逆转之先行官。在霍克海默和阿多诺看来，我们当今的时代，以理性的错综复杂性和具体经验的近视之奇特混合为标志。论著着重指出，"智慧之闪光的显耀"伴随着生活水准的(哪怕是下层阶级的)不断升高。而理性所真正关心的乃是对"具体化的否定"，于是才智注定要腐烂，"在那里凝结成文化商品，按消费的目的进行分配。详尽的信息和棉花糖的娱乐之洪流，同时促进着人类的聪明才智与愚蠢荒谬"。尽管其诊断阴沉忧郁，但论著的目的并不仅仅在于指控知识，而是要从理性上找到"启蒙之自我毁灭"的源泉以及可能的矫正方法："我们完全相信——这里有着我们的预测理由(petitio principii)——社会自由与启蒙思想不可分割。然而，我们相信我们也已同样清醒地认识到，这种思想，不弱于与之相联的具体历史形态和社会组织机构的思想，恰恰包含了逆转的种子。今天这种逆转正在发生。除非愿意思考这种倒退成份，不然启蒙便会窒息它自己的命运。"[⑬]

西方理性主义的主要动力，也就是当前逆转的动力，在于它雄心勃勃地要终止人受自然与原始迷信的奴役，让这两位作者发现了。“启蒙的基本纲领，”他俩说道，“是世界的警醒，神话的解体以及用知识取代幻想。”然而，从一开始起，非神秘化的努力和对偏见的攻击就浸透了家长式的冲动，即统治的冲动：“在战胜迷信之后，人类理性将统治一个警醒的自然。”为了获得支配地位，理性致力于简化宇宙，把所有个别的细节都归于抽象的范畴或系统的逻辑体系——理想地纳入方便的数学公式之内：“启蒙预先被当作现实或可在统一中掌握的东西；其理想就是建立一个可以从中推导出一切的体系……数字成了启蒙的准则。”理性分析的主要雄心就是要发现现象的内在机制——这种发现通过实验的重构或复制，增大了人类控制的范围。我们读到：“启蒙对事物的所作所为，就象独裁者对人们的所作所为一样，他就知道他们是任人摆布的物体。科学的人了解事物，在他所能制造或生产它们的范围里了解事物，这样便将其实在之链拴于他自己的目的之上。这种转变揭示了事物一贯不变的本质：即求得统治的需要。”以这种方式，抽象的逻辑和隔离的分析表现出其工具的和功利的突击：“通过推理的逻辑而形成的绝对普遍性——理论领域里的统治象征——建立在实际统治的基础之上。巫术传统的消亡、充斥于古代的那些概念的消亡，通

215

⑬ 同上书，第11，13，15页，在转向反对现代文化的批评家，诸如赫胥黎、雅斯贝尔斯以及奥特加时，该论著补充道(第15页)：“启蒙必须对自身进行反思，如果人不是注定要完全遭到暴露的话。有争议的并不在于保留过去，而是重获过去的希望。然而今天，过去作为过去的毁灭而存留着。”与维柯的亲近关系很可能并非偶然。1930年，霍克海姆已写了一本专著(作为取得大学教授资格的论文)，论历史现代哲学之开端，这部论著在仔细而同情地分析维柯的《新科学》中达到顶点；见霍克海姆，《资产阶级哲学史之开端》(斯图加特，柯尔汉默，1930年)。

过理论的一律而宣告一种新的生活方式，也就是由习惯于统治的自由人所形成的生活方式。”[59]

依据霍克海默和阿多诺的观点，理性主义所许诺的逃出自然完全会使人误入歧途。在与迷信的作战中，科学理性试图将自己从盲目决定论中脱解出来；然而，通过把注意力集中在因果机械论或自然的永恒规律上，科学仍然对循环的重复或“现在之永恒的回归”怀有敬意。此部论著陈述道：“人们放弃虚幻的希望，通过反复现实的重复来放弃认识自身，于是逃脱其统治之后很久，作用力等于反作用力的理论，在生活中还是保持着重复的权力。巫术幻觉退却的距离越远，重复的事物（重新冠之以合法的称号）就越不留情地把人们拴锁在自然的循环之上，其具体化成了自然规律、即认为可以保障人类解放的自然规律的那种自然循环之上。”因其普遍性以及表面的孤立性，启蒙恰好成为自己想要冲破的符咒所履行的仪式之牺牲品：“内在性的原则——把每样事情都解释为重复的事物——启蒙用以反对神秘幻想的原则，也就是神话本身的原则。”在两位作者看来，神话是以有罪与惩罚、命运与报应的连接之点为标志的——而理性主义将这个联结点永久化了：“在神话里每样事情都因其发生过而必须赔偿。同样的东西发生在启蒙身上：每种个别现象一经指明便顷刻消灭。”更有甚者，事实都给抹去了个性，还当作普遍系统的成分加以肯定与崇拜：“在其人物身上，神话反映了存在的实在之本质——循环、命运和世俗统治——作为一种没有希望的真理。神话形象的生动性与科学公式的明晰性都证明事实的永久性，宣称它就是它所要封闭的内涵。”[60]

[59] 霍克海姆与阿多诺：《启蒙的辩证法》，第3—4、7、9、14页。

[60] 同上书，第12，27页。

从这个角度出发，当前的逆转根源变得明晰起来：在作为人类支配的工具而起作用的时候，理性成了自然制约的牺牲品和无意识的载体。“从进步思想的综合意义上说，”这部论著争辩道，“启蒙一直旨在将人类从恐惧中解放出来，并建立人的主宰，但充分启蒙了的世界却弥散着胜利的灾难……通过割裂自然来终止自然制约的每一次尝试，只不过是加强了这种奴役。这便是欧洲文明的进程。”[80] 由于被降格为工具控制的目标，自然不但通过反击力量进行还击，而且通过截击人类对自然的感官经验或感觉力来进行报复——并影响到人类知性的瘫痪：“理性作用的一统化，亦即为了获得控制感官的一统化——为了理论的一致性而导致的反思撤退——要求让思想和经验之类变得贫乏；两者都通过相互隔离而受到阻碍。”在描述人类和社会的理性主义代价时，霍克海默和阿多诺遣词之严厉，使我们回忆起维柯对文明之最腐朽阶段的描绘：“社会、经济和科学机构，它们为生产制度服务早已被人的躯体所习惯，它们越是复杂和精致化，便越是能够草率马虎地对待经验。排除质的特性以及将其转换成功能作用，通过劳动的合理化方式从科学里扩散到各民族的经验世界——具有再次同化进恐龙世界的倾向。当今的群众之所以变态，就是因为他们不能亲耳听到新的声音，亲手触摸未曾触摸过的东西——这是远远超过不再存在的神话的一种新的麻木。通过一种控制所有关系与情感的包揽社会的方式，人再一次降到了社会进化与人类解放之起步的层次：人类动物的层次，

217

---

[80] 同上书，第3,13页。在这一语境中，亦可比较这一陈述(第32页)：“启蒙的本质是必然发生的、支配性选择。人总是不得不在向自然屈服与控制自然之间进行选择。随着资产阶级市场经济的扩展，深思熟虑的理性太阳照亮了神话黑暗的地平线，在其冰冷的光线底下，新的野蛮状态之种子结出了果实。在支配的压力下，人类劳动总是倾向于挣脱神话——在其符咒里，它经常在支配的冲动下回归。”

在原子论与独裁式的集合体中，人与人之间毫无差异。”[illegible]

虽然语调阴郁，但论著并未劝人绝望；正如霍克海默和阿多诺所述，启蒙辩证法所牵涉的既不是单向性的进步也不是十足的退步，而是两者的汇合：“无情进步的祸根是无情的倒退。”依作者之见，人类思维不可救药地居于形象与符号之间、具体观察与概念之间——在任何单方面都找不到安宁。思维抵制自然那无反思的存在，只会无法逃避地成为支配的辩证法之牺牲品：“自然的奴役正是来自对自然的征服，舍此精神便无法存在。”在努力发挥其分析能力之时，理性打开了人与自然之间、主体与客体之间的缺口，在为工具的主宰让位之时，不能够简单地通过综合公式来弥合：“理论就是理想地适合于易于控制之事物方面的工具。思维在寻求掩盖其分裂作用、孤立性和客体化影响的时候产生了错觉：所有神秘的重合都是骗局。”只有通过坚守它自身的辩证法——尤其是坚持具体否定的威力——思维才有希望克服其幻想、消除其自我诱导的束缚符咒。作者写道：“理性对偏见的战斗，总是旨在不仅要扩大支配，而且要揭露支配。”“启蒙、不光是启蒙——亦是在其异化的过程中可以抵达的自然。”通过对其作用进行反思，即“通过承认自己在支配自然和

[illegible] 同上书，第36页。维柯作了以下描绘：“但如果各民族在那终极业的文明疾病中腐烂……，那么老天就会因他们的极恶而给予终极的补救。因为这些民族，就象许多野兽一样，堕入只考虑自己私利之习惯中，而且已达到脆弱之极，或更确切地说，是骄傲的顶点，在其中就如同野兽一样，即使是最细微的不快也会使它毛发倒竖或甩尾咧牙。这样，不管他们的群体和人群的体积有多大，在深刻的精神和意志孤独中他们象野兽一样生活，几乎没有两个人能够达成统一，因为每人都要自我作乐和各行其是。由于所有这一切理由，老天便颁令，通过顽固的派性和令人绝望的内战，他们会把城市变为森林，而把森林变成人的巢穴。这样一来，通过漫长世纪的野蛮状态，锈迹将会吞噬恶意智慧的可鄙的精巧（把他们变成野兽的那种智慧），通过反思的野蛮状态所造成的人，比通过感觉的野蛮状态而造成的首批人更具人性。”《新科学》，第1106段。

退入自然，"他俩补充道，心智发现有可能"抛弃主宰自然的要求，而使其隶属自然。虽然被迫从必然性那里败逃，而且不抛弃知识本身便不能放弃进步与文明，但人类至少不再误把抵抗必然性的壁垒——要求支配的组织机构和实践活动，总是从自然反弹回社会的那些东西——当作人类解放的同义语"。[53]

正如我们已经指出的那样，《启蒙辩证法》是协作努力的成果；然而，人们并不难在此论著中从文风上和内容上发现，阿多诺心里那种微妙癖好的影响。尤其是合理性解放的能动性与自然制约的密切的相互关系，反映了阿多诺的主要倾注的宗旨之一。1966年在他最后一部主要哲学著作《否定辩证法》中，他对这些倾注给予了仔细的注意。在这部著作中，围绕理性与自然的相互关系问题，在题为《宇宙精神与自然史》的一章中进行了讨论。这一章主要着力于对黑格尔的历史哲学进行批判性评估。虽然阿多诺欣赏黑格尔思想的庞杂，但他对人类文化上的唯心主义重心和预定的发展模式之下的特定事件之归类都提出了挑战。由于把焦点放在作为变革之动因的民族文化之上，黑格尔哲学——尽管它反对个人主义和主观主义——据说把历史的目的性等同于集合(潜在普遍的)主体的意向性。除了文化偏见的陷阱之外，把焦点放在精神上——看作集体精神的精神上——注定要以人类的意向性来反对自然，这样便使历史进步落于主宰性辩证法之罗网。对普遍理性的美化，如在《宇宙精神》里所概括的那样——阿多诺着重指出——就是美化理性控制难以名状的自然以及特定事件的偶然性的同义语。他宣称："普遍性的

218

[53] 霍克海姆与阿多诺：《启蒙的辩证法》，第17—18，39—40页。亦可比较下列陈述（第42页）："作为合适的器官或仅仅作为工具的工厂，启蒙运动就如其浪漫派敌人永远指控的那样带有破坏性。只有通过取消这种一致和通过敢于放弃虚假的前提：即盲目控制的原则，启蒙运动才能返归真义。"

极点”就是失败的让步。通过排除特殊的细节，普遍性作为特殊的支配而自我体现。在它的胜利中，总体理性露出其内在的限制：不是简单地表明多样性里面的统一性，而是牵涉到把现实集合成一个整体，牵涉到强加在某物上的统一性……统一性等于分裂性。”最终，普遍性的特殊性之间的冲突便来自理性并朝着自知的排外突进：“高居于世界的他性王位，胜利的理性有必要自我压缩。纯粹同一性的原则本身就有矛盾——因为它使非同一性在压抑与残缺的形式上永久化。”[64]

从这个角度看，黑格尔的历史理论揭示了它的作者没有打算的（或没有充分理解的）辩证法：理性解放有着人类在自然制约中不断增长的牵累，即是它的对应物。依据阿多诺的观点，如果把黑格尔的普遍历史见解当作不断增长的道德完美的蓝图来处理，确乎不合逻辑；然而，他对一致性的注重并非完全误入歧途。用他的话说：“否认胶结着不连贯和散乱的历史碎片的统一性是毫无意义的——是一种从自然延伸到社会、最后到人的心灵的逐渐支配的统一性。没有从野蛮状态通向人文主义的普遍历史；但有从弹弓通向百万吨级炸弹的普遍历史，在有组织的人类对所有生物的总威胁中完结——在完全脱节的那一点上完结。”从宇宙精神的视角出发，阿多诺继续道，历史的进步荒谬地废除了自己；沉浸于支配的辩证法中，理性成了自然的轮回与“现在之永恒回归”的牺牲品。《否定辩证法》评论道，在黑格尔的

219

[64] 阿多诺：《否定辩证法》，阿什顿译（纽约，西布利出版社，1973年），第317—318页。（在此处和以下的引文中，我为了明晰起见，改动了部分译文）。亦可比较这一评论（第320页）：“对有价值的客体的定义，即对宇宙精神的定义，应该定义为永久的灾难。在同一性之全能原则的支配下，每种逃避同一性和工具理性之图式设计的东西，都变成恐怖的源泉——在报应那种通过在非同一的世界里的同一性所受灾难的过程中。我们几乎无法对历史作另外的哲学解释——如果没有屈服于唯心主义神话的话。”

理论中，“支配给绝对化了，并给投射到与精神同一化的实在的本质上。然而，历史作为完全阐释过的事件之体系，获得了无始无终的永恒氛围。在历史的正中间，黑格尔站在不可改变的不变性一边——假定其整体性为理性的过程之同一内核。”这样，历史的进步与循环的永久性就互为先决条件；它们的汇合证实了“和同一性结合在一起，精神通过否认盲目的自然而与其符咒会聚一处”。⑯

作为宇宙精神之边界的替代，《否定辩证法》主张一种自然史的观点，就象卢卡奇和本杰明首先明确表达的那样。在第二自然的标题下（意指支配社会生活的准自然规律之结构），据说这种观点要保留黑格尔对历史经验之客观性的洞察力——但带着批判的意向：“社会受制于自然规律的命题，如果当作自然之不可改变的命令来处理，则成了意识形态问题。然而，在它表明无意识社会之隐蔽的原动力这一程度上，它包含着一个真正的内核。”与正统马克思主义的自然主义和唯科学论相反，马克思本人——依阿多诺的观点——强调了自然的制约仅仅是对人类抱负的一种挑战：“人类历史，包括逐渐支配自然，延长着自然的无意识过程：吞没与被吞没。具有讽刺意义的是，马克思竟是位社会达尔文主义者：社会达尔文主义者奉为人类行动真正指南的东西，对于马克思则是示意着有改造之可能性的反面陪衬。”他坚持认为，自然主义的命题不能毫无批判地接受某种东西，通过“马克思主义理论中最强有力的主题、自然规律的有限性和可变性的主题而得到了确证：在自由王国的门坎前他们会不再适用。”然而，自由王国并不是简单地抛弃自然或让其隶属于理性的支配，形成一种会使人与自然之间的敌意永久化的关系；通

⑯ 同上书，第320、356—357页。

过综合公式，同样不能获得进入自由王国的通道。阿多诺归结道："自然与文化之间的分界一旦确立，就只能通过反思来模糊它而不是抹掉它。当然，没有反思，这种区分会把历史的运动降格为纯粹的附庸，而把不变的永久性当作本质来供奉。那么，正是要靠思维来把整个自然（及其对等物）视作历史，亦即把整个历史看成自然。"[⑩]

⑩ 同上书，第355—356页。

第五章　日常语言与理想言语

当代伦理学深受所谓的事实-价值或是-应当之分裂的影响；有位权威评论家认为，这一问题必须看作是“道德哲学的核心问题”。① 关于这一困境的历史根源与思想根源，众说纷纭，意见不一。规范目的与事实条件之区分或许可以溯源至古代，而它们的截然分叉通常被归咎于近代启蒙思想，尤其是休谟的经验主义。无论真正的先驱是谁，由于我们时代的实证主义和逻辑经验主义的兴起，事实-价值的区分变得突出起来。这一运动将知识与经验的或逻辑的命题严格地等同起来。这一运动的主流（通常称为非认识主义）认为，只有经验的或逻辑分析的陈述才能经受理性的证实，而价值陈述则是源于主观的爱好。应该注意，并非所有的成员都对此分裂感到满意；在其中一些人（尤其是自然主义伦理学的追随者）看来，通过与事实范畴和分析范畴的溶合，价值可以很快就获得认识意义。人们还可以注意到，在它作为盟主的那段时间里，逻辑经验主义的范式不仅影响其支持者——企图从经验决定论中拯救人的选择，而且影响实证主义的反对者，他们通常也承认由逻辑经验主义范式所规定的认

① 休德逊编：《是-应当问题：道德哲学中的核心问题论文集》（伦敦，麦克米伦，1969年），第11页。

识证实标准。②

在此期间，思想联盟从许多方面解体，但事实-价值问题并没有丧失其核心的地位，它不可能被一笔勾销。最近几十年最有意义的哲学进展之一，就是对作为人的认识和经验基础的各种非主体或前主体背景的深入研究；语言哲学家们强调语言对个人言语和思想的初始性，而一些大陆思想家则试图描述形成个人经验的前反思的（也许是本体的）生活界的参项。在伦理学领域，对语言尤其是日常语言在侵蚀逻辑经验主义范式的严格性中，起了决定性作用；基于对规范话语的特性和至少是部分的自主性的研究，语言分析家们对将认识意义局限于事实的或逻辑的陈述这一点提出了质疑。虽然有这样一些进展，但并不能认为语言哲学已经消除了传统伦理学的困境（包括事实-价值的两难）。当语言实践被当成经验前提，经过一个推论过程，道德命令从中推出时，事实-价值的两难就一定会再现。在我看来，语言经验主义者（或描述主义者）与约定规范的捍卫者之间的争论不只是纯学院的争论，它最终会涉及人的选择的道德相关性。因为没有最低限度的自主性，责任就无法理解，所以事实-价值问题的延续不是偶然的。③

当代伦理学——尤其是当我们从语言的角度来看时——被多种困境缠绕着，所有这些问题都与是-应当的关系相关。最麻烦的问题之一，就是那种声称将规范与语言实践或相应前提联

② 对某种直觉主义和激进存在主义的翻版来说，这是确实无疑的（激进存在主义强调人类决定之首要性和无法确定的特性）。

③ 要了解有关捍卫伦理学中自由作用与规范惯例特征之作用的观点，可以详见黑尔：《自由与理性》（牛津，牛津大学出版社，1963年）。要了解对描述主义与规定主义在当代伦理学中的总体论述，可比较休德逊：《现代道德哲学》（纽约州，花园城，双日/锚地出版社，1970年）。

系起来的推论的性质问题。在很大程度上，这一困难的核心在于：这种推论能否建构成逻辑演绎或经验推理，或两者的结合。首先，推论与同语反复或定义方法是否一致呢？当设定的前提不是指称纯事实条件，而是当成道德公理或至少是充满规范内涵的陈述时，同语反复的危险就增大了，因为在这种情况下，推论就轻易地陷入循环之中（除非以无限推论回归的方法进一步证实前提）。如果认为前提是经验的，就可能会有具体的、非同语反复的推论——但可能会以损害所得结论的规范性和将是-应当的联系转变为一系列经验事件为代价。[4] 然而，在后一种情况下，难道推论不是更近似于假设而不是规范和道德行为的辩护吗？推论的这种困境已由一位著名的道德哲学家在新近的一篇论文中清晰地指出。他写道："如果用以进行证明的陈述是道德陈述，那么问题就成为它们是如何得到证明的，因为它们也不是自明的，即使是上升到更一般的规则和原则，问题也会继续出现。另一方面，如果推出道德'应当'判断的陈述是非道德陈述"—— 223 即经验的或事实的前提——"那么就有了另一个困难，即'应当'判断既不是从那些陈述中归纳地推导出来，也不是演绎地推导出来，除非我们用经验术语重新定义'应当'；而这样的定义又会引起许多问题，其中包括'应当'判断怎样才能具有规则性和绝对性"。[5]

我在此所要探讨的理论（或者不如说是预感）是：借助于回忆而不是逻辑的或经验的推论也许能更充分地把握规范的证

---

④ 要了解最近欲将是-应当问题翻译为事实条件关系的尝试，可见齐梅尔曼，《是-'应当'：不必要的二元论》，第83—91页，以及汉利，《齐梅尔曼的'是-应当'：精神分裂者的一元论》，第92—94页，均载休德逊的《'是-应当'问题》。

⑤ 格维尔斯，《解决了的'是-应当'问题》，载《美国哲学学会的讲话与会议记录汇编》，第47卷（纽约州，克林顿，1973—74年），第37页。

实。众所周知，回忆或记忆(anamnesis)最早是由柏拉图的对话《门诺篇》引入西方哲学和认识论中的。怀疑论认为，新知识是不可能获得的，因为人或是知道他追求什么，或是不知道他追求什么，而在这两种情况下，探索都是无意义的。面对这种怀疑论的两难，苏格拉底争辩道，在哲学的反思或呈现之前，人“已经见过此世界和彼世界的一切事物”，因此“知道存在着的一切”，并“能回忆起善的知识或其他一切他曾拥有过的知识”。⑥不幸的是，柏拉图并没有充分研究回忆的本性。用以展示认识过程的门诺奴隶的几何实验似乎使回忆近似逻辑演绎推理。然而，对话的其余部分给这一等式留下了疑问，因为善不是象几何学一样可教的。《门诺篇》清晰地指出了回忆与经验推理之间的区别；苏格拉底拒斥自然主义，坚持美德的获得性特征，他指出：“善人不可能是天生为善的”。⑦本章将集中讨论几种关于事实-价值两难的当代理论，企图在有限的范围内解决关于回忆和推论的种种困难。贯穿整个讨论的阿里顿(Ariadne)线来源于语言伦理学的一个典型例证：塞尔(John Searle)从制度化事实到规范的推导。概述了塞尔的主要理论以及关键性的批判之后，我将注意力转向两位伦理学家：格尔维斯(Gewirth)和弗洛霍克(Frohock)，并讨论他们通过严格的概念推论过程来纠正塞尔之缺陷的努力。随后，这些努力为所遇到的障碍开辟了一条通向超验证明策略的道路——这正是阿佩尔(Apel)的《超验语用学》所追求的。结论

⑥ 《门诺篇》，81C；见柏拉图，《普罗塔戈拉斯与门诺篇》，古思利译(哈尔蒙德华斯：企鹅书局，1956年)，第129—130页。

⑦ 《门诺篇》，89页。正如他所补充的(89B)：“如果他们是的话，就很可能在我们中间有专家能够在早期阶段就可分辨天生的善。他们会向我们指出它们来，而我们应该采取它们并将其封闭在雅典的卫城，封得比金条还要仔细，为的是保护它们，不让它们腐化，保障它们在达到成熟阶段时，对国家是有用之物。”

分将回到回忆问题以及它在伦理言谈中的可能性意义。

一、从是中推出应当：塞尔

由后期维特根斯坦开创的日常语言研究的最初动机并不是 224 伦理学问题，而是为了发现一种能满足经验命题或科学命题的合适的元语言框架。然而，在相应的过程中，维特根斯坦提出的自然语言与生活形式的同一，导致了对在日常言语方式中遇到的所有陈述和表述方式的研究，其中也包括伦理言谈。刚开始，在这一领域的探索是有节制的，语言学思想家们仍然坚持实证主义关于中立性分析的承诺，旨在为流行的杂乱无章的语言实践提供一个忠实的描述记录，并没有承认这种实践的规范严格性和证实性。因此，图尔闵(Stephen Toulmin)的《推理在伦理学中的地位之考察》(发表于1950年)，企图描绘实践道德论证的特征或"道德推理的逻辑"，并将这种逻辑与各种形态的自然主义和非认识的主观主义区分开来；他承认，他研究的目的不是证实原则，而是提供"伦理概念功能的描述性说明"。贝尔(Kurt Baier)虽然更热衷于规范问题，也以相似的方法描绘了通常运用于"从道德观点看来"充满生气的言谈中的辩护陈述特征。③当时，几乎没有分析学家愿意深究规范的范畴性质或应该的性质；如果在这一问题上继续追索，许多人都满足于断定在日常语言中事实与价值的实质上的不可分割性。针对这一背景，塞尔的研究开创了一个与通常习惯相悖的有意义的起点：他的

③ 见图尔闵：《推理在伦理学中的地位之考察》，(剑桥大学出版社，1950年)，第193页；亦见贝尔：《道德的观点，伦理学的合理性基础》，(纽约州，伊特卡，康乃尔大学出版社，1958年)。

分析不是简单地勾画习惯的言语形式，而是企图通过描述语言行为，为真正的道德命令提供辩护，并最终阐述“如何从是推出应当”。

塞尔的论证首先发表在哲学杂志上，后来又以更精制的形式体现在他的《言语行为》(1970年)中，我将以该书为重点。[9] 如副标题所示，这本书被当成是一篇“关于语言哲学的论文”，即它努力的目标，不是解决特殊的哲学问题，而是“对某些语言一般问题(如指称、真理、意义、必然性)作出明确的哲学描述”。这本书的基本论题是语言必须被看成是“规则控制的意向行为，其研究不能单靠外在观察或行为分析；相反，只有通过参予或求助于当地言说者的表达能力，才能正确地把握语词的意义或“语言的特性”。塞尔指出，“说一种语言就是投入到一种（高度复杂的）规则控制的行为方式之中，学习和掌握一种语言(尤其)是学习和掌握这些规则。”因而，在当地言说者提供“语言的特性”时，他不仅仅从外部“报告了一组行为”，而是揭示了他“对规则控制技巧掌握”的各个方面。从言说者的观点来看，语言的研究与言语行为的研究是一致的，因为从语言交流的角度来看，基本的单位或信号不象通常假设的那样是符号、语词或句子，而是在言语行为的完成中符号、语词或句子的产物或结果。”塞尔认为，注重语言行为突出了语言与人类一般行动的联系，其结果使得语言理论表现为“行为理论的一部分。”然而，他强调指出，这本书对实践或实用目的的突出并不意味着要取代语义学的意义问题和句法学的结构问题，或者用索绪尔的话来说，用话语（pa-

225

[9] 塞尔:《言语行为:语言哲学论文》(剑桥大学出版社，1970 年)，尤其见该书第八章。这种论点首先是以《怎样从“是”中推导出“应当”》为题发表的论文提出来的。原载《哲学评论》，第 73 卷(1964 年)，第43—58页；这篇论文的缩写版收在休德逊的《是-应当问题》之中，第 120—134 页。

role)的研究取代语言（langne)的研究。虽然这些语言研究取向通常被看成是不一致的，虽然“历史地存在着尖锐的分歧”，尤其是在语义学指称的捍卫者与语用学使用的捍卫者之间；《言语行为》却强调各种观点的互补甚至溶合：“句子意义的研究并不是原则上与言语行为的研究完全不同的。通过合适的建构，它们就成为同一种研究。”⑩

塞尔的著作集中研究了言语行为的各种因素、性质和先决条件，当然不是全部，而是与我们目前的目的相关的部分。首先他区分了几种类型的交流标记——如话语(utterance)、命题行为和以言行事的行为(illocutionary act)，然后，塞尔转向了我们语境的中心问题：隐含于语言行为的规则控制特征中的规则概念。区分了调整规则和构成规则——前者被用来“事先地或独立地调整存在着的行为形式”，后者则用来“创立或定义新的行为形式”——塞尔的研究最后提出了在构成规则支配下的语言能力：“说一种语言就是根据构成规则系统完成言说行为的过程”。这一概念对伦理学讨论的意义，就在于后面将要概述的原始事实与制度化事实的区分。塞尔指出，基于“简单的记录感觉经验的经验观察”，常识经验主义或物理主义通常展示了“一幅作为原始事实之和的世界图象”；但这幅图画不能说明许多具有不可否认的客观性的现象。“一次婚礼、一场棒球赛、一次审讯以及一次立法行动都包含了多种物质运动、状态和纯感觉，但这些事件的区别还不足以将它们区分成婚礼、棒球赛、审讯或立法行动。”要掌握后一种区别，就必须求助于制度化事实的概念：“它们当然是事实；但与原始的事实存在不一样，它们的存在预设了某种社会制度的存在。”相应地，这类制度预设了或可

226

⑩ 塞尔:《言语行为》，第4，12，16—18页。

被定义为“构成规则体系”。⑪

在澄清这些概念的基础时，塞尔的研究触及传统的是-应当这一两难困境。作为开局第一招，塞尔向自然主义的荒谬理论发动了全面进攻。根据自然主义的理论，事实与价值被一条无法跨越的鸿沟所隔绝。他将自然主义的理论称为自然主义谬论之谬论(naturalistic fallacy fallacy)，并力图通过一系列的例证，说明“评价陈述如何能从描述陈述中推出”。令人惊讶的是，从早期强调语义学意义与使用的密切关系这一观点来看，言语境况中所使用的描述陈述与评价陈述在“以言行事之能力”上的不同与推导或推论问题毫不相关，只要语义指称保持不变就行了。“两种话语具有根本不同的以言行事的能力这一事实，并不能充分证明在第一种话语中表述的命题不蕴含第二种话语中的命题。与一种话语所表述的命题和话语的以言行事的能力的区别密切相联的，是句子的意义和它的说出的能力的区别，并且还有(我将予以论证)意义与使用的区别——而不是同一。”事实上，后一种区别的混淆现在被认为所谓言语行为谬论这一错误理论的核心，并且两种谬误都最终归结为日常语言哲学的实用倾向。塞尔评论道，注意到评价语句的使用“不同于某种描述语句的话语的使用或以言行事的能力”，语言哲学家“得出的结论是，意义必然要求任何一组描述陈述都不能蕴含一个评价陈述。但这一结论是不能得出的，因为从一个说出句子的要点或以言行事的能力是‘评价的’事实中，并不能得出结论说，所表述的命题不能被其说出的以言行事能力或要点是‘描述的’这类句子话语中表述的命题所蕴含”。⑫

《言语行为》选来摧毁传统的是-应当两分法的重要例证是

⑪ 同上书，第33,38,51页。

⑫ 同上书，第132,136,148页。

允诺的惯例，尤其是源于作为制度化事实的允诺的规范性义务。因为论证的结构已相对为人熟知，我将提纲挈领地作一简介。塞尔开始时列出了五种陈述，它们的意义随后以一系列方式予以确定。这些陈述是："(1)琼斯说出'史密斯，我答应付给你五美元'这些词；(2)琼斯答应付史密斯五美元；(3)琼斯承担了付给史密斯五美元的责任；(4)琼斯有责任付给史密斯五美元；(5)琼斯应该付给史密斯五美元。"关于上述系列，塞尔宣称："每一陈述与它的后继之间的关系虽然不都是蕴含关系，但也不只是随意的或完全偶然的关系，增加陈述并做某些调整，必然会使这种关系成为蕴含关系，这并不需要包括任何评价陈述、道德原则、或诸如此类的东西。"通过三个步骤的进一步确定或调整，就可以达到论证所需的强度。首先，步骤(1)和(2)之间的联系通过陈述(Ia)的嵌入，澄清为这样的结果："在某种条件C，任何说出了语词(语句)'史密斯，我答应付给你五美元'的人答应付给史密斯五美元。"(在此，"条件C"指那种使得说出成为允诺行为成功履行的条件)。其次，为了避免意外环境的影响，五个陈述必须是同时出现的(这一设定对接近最后的步骤尤其重要)。最后，陈述(5)将得到如下解释："至于谈到他付给史密斯五美元的责任，琼斯应该付史密斯五美元。"概观他论证的各个步骤，塞尔得出结论："我们由此已经从'是'推出'应当'(在自然语言将予以承认的'推出'的严格意义上)。为了使推导得以完成，所需的附加前提根本就不是道德的或评价的。它们包括经验假定、同语反复和语词使用的描述。"他进而指出，论证中所推出的应当"是康德意义上的'绝对'应当，而不是'假设的'应当"。⑬

228

⑬ 同上书，第177—181页。作为时间同步性的规定之替代，论点的早期版包含许多别无其他情形的从句，正如塞尔所着重指出的(第180页)："证明是对各种各样不相干的反对之标准的邀请"。

阐述了事实-价值的关系之后，塞尔对他自己推论的“结果的实质”进行了一般的评论，并进而回答了某些相反的论点。他的观点展示了他对自己的研究(尤其是关于主体与客体或意识与世界的传统区分)的广泛哲学意义的敏锐感受。他写道，事实的或描述的陈述通常被认为是客观的，因为事实指称“客观上可确定的条件”，而评价陈述则带有主观的内涵。他进而指出，这一区别的“根本原因”在于评价陈述通常被设定“去完成与描述陈述完全不同的任务。它们的任务不是描述世界的任何形象，而是表达说话者的感情，表达他的态度，赞扬或谴责、称颂或辱骂、表扬、推荐、忠告、命令，如此等等”。塞尔最后指出，事实-价值问题反映了缠绕着世界-意识两难的形而上学预设：从传统的观点来看，评价陈述必须与描述断言区分开来，“因为如果它们是客观的，它们就不再具有评价的功能。用形而上的话来说，价值不能基于世界，因为假如那样的话，它们就不再是价值，而只是世界的另一部分。”在这种情况下，《言语行为》企图纠正并消除传统的心灵-世界分叉，或至少在所选定的人的制度(尤其是允诺的制度)这一范围内，朝着这一方向迈出了步子。塞尔的研究断言，允诺例证的阐述“始于一个原始事实，即人说出某些语词，然后以创造出的制度化事实产生出制度，因而我们得出结论，由于他的债务，这个人应付给另一个人五美元。整个证明都基于这样一个制度规则，即实现诺言就必须偿还债务，这一规则也就是‘描述’词‘允诺’的意义规则。”⑭

虽然塞尔的研究常常集中于具体的例子，但也时常被更具雄心的哲学目的所激励：在许多章节中，研究的范围从特殊的制度扩展到更一般的制度，从特殊的经验境况扩展到人类的经验。

⑭ 同上书，第183，185页。

在我看来，塞尔在这些问题上的论述具有对西方形而上学的准本体论批判性质——这与某些大陆思想家揭示主体性的前主体基础并在在世存在这一更宽广的基础上重新重合自我我思主体的努力有着异曲同工之妙。由于意识到诸如允诺、棒球、或私有财产之类的制度的约定规则有可能被修改和取消，他指出："立足于某些制度，人们可以修改约定规则，甚至可以抛弃某些规则。但人们能抛弃所有的制度吗（哪怕是为了避免不得已从'是'中推出'应当'）？人们不可能这样，他们仍旧置身于人所以成为人的那些行为方式之中。"书的结论部分以相似的方法，考察了完全摆脱所有人类契约的想法，这种想法隐含在那些声称他们能采取"独立的人类学立场"来对待人的一般事态的批评家们的论述中。"真正一贯地实行'独立的人类学立场'的代价将是终止所有的证明和推论"，塞尔的研究进而指出，"放弃语词的约束性使用，最终必然引起放弃语言自身，因为说一种语言——这一直是本书的主题——就是根据规则实现言语行为，那些言语行为不能与构成其基本成分的承诺相分离"。⑮

无论怎样挖空心思，这类陈述都不可能在塞尔的全面论述中占有最重要的地位。结合上下文来看，这些段落似乎象是短暂的冒险袭击——作者由此迅速地退缩到分析性常识的安全地带（注意奥斯丁关于避免"极度沉醉"* 的禁令）。塞尔对他的研究中提到的第一类批评的回答清晰地表现出这种退却——他的回答明确承认允诺习惯的特殊性、偶然性以及由此而来的可避免性。考虑到那种拒绝对允诺、财产以任何制度习惯的约束的"虚无主义的无政府主义者"的态度，他承认："对允诺习惯而言，

---

⑮　同上书，第186页，注1，第198页。

*　"极度的沉醉"原文为"ivresse des grands profondeurs"。——译者注

我们应该区分什么是内在的，什么是外在的。对允诺概念而言，允诺某事的人有义务去做某事，这是内在的。但整个允诺习惯是善的还是恶的，以及允诺中所履行的义务是否被其他外在考虑所驱使，这些都是外在的问题。”因此，强调允诺与义务之间的
230 内在联系并不意味着“习惯制度是逻辑上无懈可击的”或“人们应该赞成或反对这种或那种习惯制度”；相反，例证所阐述的仅仅是“当人们通过创立习惯制度的规则，而进入习惯行为之中时，他必然以诸如此类的方式来约束他自己”。在回答习惯规则是可以设计得用以约束不知情的旁观者这类疑问时，塞尔的回答也大体相似，他写道：“义务的概念是与接受、承认、认识、实行等概念密切相关的，上述的义务就会使得义务概念成为一个完全相反的概念。”⑱

虽然前面提到了认可或接受，塞尔在随后的答复中仍固执地坚持允诺与义务之间的内在联系——甚至在回答多少有些外在论色彩的挑战或关于内在与外在的标准之界限的批评时，他也是如此。为了反驳所谓陈述(Ia)——它构成了“从原始到习俗水平”的桥梁——与其说是描述事实的陈述，不如说是“实质的道德原则的说法，他坚持认为，这一陈述的接受“与接受某种道德原则的决定截然不同。(Ia)陈述了一个关于描述词‘允诺’的意义的事实”。因此，“任何在严肃的言语中使用这个词的人都承认其与义务相关的逻辑结果”。进一步的异议认为，类似允诺之类的词也许有双重意义：即一种字面描述的意义和一种评价意义；这些意义反映了“被约束的参予者和纯粹观察者”在使用上的不同。这一观点也遭到塞尔从习俗观点出发的同样坚决的拒斥。“并不存在有这样一种‘允诺’的字面意义，在此，它所意味

⑱ 同上书，第176，188—189页。

的全部只是说出某些语词”。他进而强调指出："上述异议企图提出一种允诺的意义，使得陈述'他作出一个允诺'会陈述一个原始事实，而不是一个习俗事实，但这样的意义并不存在。"在最后一种异议中，纯粹观察者的立足得以强调，成为独立的人类学间接地或以间接演说(oratio obliqua)形式来反映习惯制度的观点的核心。然而，塞尔认为，这种外在例证不适合于词的意义或定义，也不适合于"包括相关术语的约束使用的演绎论证的证实"；"如同任何可靠的论证一样，我的论证所需要的是它所包含的关键词语的严格的、原义的、非间接演说的(oratio obliqua)出现"。⑰

虽然塞尔的论辩的清晰明了值得赞扬，它宽阔视野和偶尔的勇气也给人留下了印象，但我认为，他的论辩受到比比皆是的不稳定性和矛盾心理的损害。这种矛盾心理既影响了整个《言语行为》一书，也影响了作为部分而包含于其中的是-应当两难的解决。如前面曾提到的那样，作为一篇"关于语言哲学的论文"，塞尔的研究动摇于哲学"语用学"和半实证主义——或者干脆说一种混合的实证主义-主观主义——之间。尽管在开头的部分，他坚持只有通过参予，语言的意义才能被理解，或者从有资格的言说者的观点来看，语言的意义不是通过行为分析被理解的，然而，后面关于语言问题的讨论就无法变更地将命题行为与以言行事的行为进行区分，或者说区分意义与使用。作为这一区分的结果，使用渐渐被归结为语言的心理学和社会学的附属品——从逻辑经验主义的范式看来这是一种很熟悉的形象。塞尔将他的"研究方法"描述为"经验的和理性的，而不是先验的和思辩的"，并将它的研究限定为"严密地注意现实自然语言的事实"，⑱

231

⑰ 同上书，第190，192—193，197页。
⑱ 同上书，第4页。

这些都明显地表现出他的实证主义倾向。确定了经验陈述对意识的论断性功能的依赖，语言“事实”当然就不是自我解释的，也不是自我延续的。在塞尔看来，这一事实表现在语言经验主义与早期唯心主义假设的相互关系中。也就是说，说一种语言被描述为内在的（即具有主观动机的）行为形式；由于同样的原由，语言的构成规则和习惯制度大概是由人的意向性构成的。

上述语言哲学中的不稳定性，也影响到所提出的规范式义务的推论。在此，这种不平衡主要表现在偶尔的准本体论冒险与论证的一般常识特征的矛盾之间，将由规则控制的行为描述成习惯事实就是一个证明。制度被看成是事实的集合（并因此置于“实体”的庇护下），它必定显现为偶然的环境背景，它的强制性特征与经验成分的标准是同样广阔的。然而，作为环境的成分，这种背景至少在原则上能被其成分或非成分作批判性地评价。因此，在阐述制度的具体涵义时，塞尔的描述主义就导向了支持反描述主义的唯意志主义。唯意志主义者认为，价值必然与自发的人的选择相连。规定的推论的内在结构中也存在着同样的不平衡。当习惯事实被当作经验前提时，推论当然是成功的，但对其真正的成分却只是偶然的；虽然可以直觉地把握相关义务的含义，但局外人却可以正式宣称它们不受这些义务的约束。另一方面，如果规则控制的行为被看成是评价的前提——塞尔至少是偶然地对这一问题犹豫不决或漠不关心⑲——他的

232

⑲ 他在一处写道：这样一来，“如果你喜欢，那么我们已表明那‘许诺’是个评价词，因为我们已表明许诺的概念在逻辑上是联系于义务的评价概念的，但既然它也是纯粹‘描述的’（因为不管有没有人许诺，它是一个客观事实问题），我们实际已表明了需要重新考察整个区分。”同上书，第187页。在其它地方，塞尔降低了他整个论点的意义重要性，例如，通过强调他的派生是“关注着‘应当’，而不是‘道德上的应当’”，或通过坚持区分把某人自己委身给许诺一词的精确用法，与同意那惯例“为好的或可接纳的惯例”这两者之间的差异。同上书，第176、194—195页。

论证就采取了应当-应当的推论形式,其结果会导致循环和推论的无穷倒退的危险。

上述许多弊端都已被塞尔论点的批判者们所指出(这些批评太多，难以列举)。尤其是语言经验主义与唯心主义的混合，已由黑尔(Richard Hare)在他关于"允诺游戏"的评论中简明地指出。主要针对塞尔推论中的陈述(Ia)，黑尔对陈述单纯是分析的或定义的这一观点提出了质疑，他是从在"英文用法"中如何解释术语意义的角度提出的;更一般地说,他反对推论完全只依赖"经验假设、同语反复、和语词使用的描述"的说法。他指出,这种说法包含了语词意义与人的行为的混淆,并因而用语言的约定替代了世界中指导行动的规则。在黑尔看来，行动与其说是一种分析的或定义的过程，不如说是在具体背景下的一种"综合"事业:"去遵守一种游戏的规则就必然要去行动，而不只是以某种方式去说。因而,规则不是同语反复。"在塞尔的那个关键例证中，允诺或承担一种义务不能仅仅被当成是语言的阐述或"语词使用的评述"，"因为某种综合的形成(并不仅仅是语言的)规则的采用,并不是选用这些行为表达的必要条件,因此,创造那种使得表达具有意义的制度也不是必要条件。"黑尔指出，至于推论的经验主义方面,在谈到习惯事实时,塞尔险些陷入自然主义的谬误之中(尽管他反对这种观点)。当然,一旦制度建立起来后,它就可能通过指出某些原始事实的显现，来"断定某些'制度化事实'的存在"。他写道:"因而看起来似乎是一个强有力的推论，从原始事实经过制度化事实达到规定性结论。但这个推论是一个骗局。因为只有当作为制度形成规则的规定性原则被接受时,原始事实才能作为指令性结论的基础;而这种指令原则不是同语反复。"[20]

[20] 见黑尔:《许诺的把戏》,载休德逊《是-应当游戏》,第147、149、154—155页。

二、概念的演绎：格维尔斯与弗洛霍克

233 针对塞尔研究的批评并不能完全勾销其研究的长处。无论它面临多么严峻的困难，为取代随意的个人选择的规范进行辩护的企图，当然应该看成是一项重要的和合理的哲学事业。塞尔论证中的一种特有的倾向——他对制度背景的注重——也不应轻易地忽视；不考虑偶然制度的限制，就可能会将规范与全面的经验描述中的更广泛的习惯背景联系起来。自《言语行为》出版以来，一些哲学家和伦理学家继承了塞尔的基本观点，他们的目的通常是强加推论的结构，并巩固规范的绝对性和必然性。新近的著作常常依赖于严密的概念分析和逻辑演绎推理，以取代塞尔的描述性策略和部分地归纳性策略——即他从事实前提推出义务的努力。我将简短地介绍这一倾向的两位典型代表：他们是哲学家格维尔斯(Alan Gewirth)和道德政治理论家弗洛霍克(Fred Frohock)。在他们那里，描述主义的缺陷都通过求助于概念演绎得到了纠正；而对他们提出的治疗办法所可能带来的代价或副作用也应予以正确地估价。

格维尔斯在一系列的著述中，概述了他的伦理学取向，他的论述基本上是一贯的，只有细微的变化。为简洁起见，我将集中讨论两个相对简明的演讲，这两个演讲题为《道德理性》和《解决了的'是-应当'问题》，[21] 分别发表于1972年和1974年。格维尔斯

---

[21] 见格维尔斯：《道德合理性》，(堪萨斯州，劳伦斯，堪萨斯州立大学，1972年)，以及《解决了的"是-应当"问题》，第34—61页。最近，格维尔斯在《理性与道德》一书中对他的观点提供了详细的叙述（芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年)。

与描述主义理论的基本分歧在于他论证的出发点：他不是注重道德行为的环境背景，而是断然将论述的中心对准人这种行动者或道德主体的根本特征。以这种方式进行研究，他就能够适当地评价一个被唯意志论者强调并被描述主义推论所否定的方面：即人的意志自主；然而，他同时又通过强调道德选择的必要成分以寻求克服任意性。在所选的文章中，这些必要成分——被称为行为的必要的或基本的特征——被确定为自愿性和目的性的。与直接或间接地源于某些外在或内在压力的"人的运动或行为"相反，格维尔斯认为："严格意义上的行动具有自愿性和目的性这些基本特征。"[22] 他研究的另一个重要方面就是坚持严格地约束范围的应当性，并拒绝削弱事实-价值的冲突，以促进这一冲突的解决。他的第二篇演讲为应当判断规定了五个基本特性，并认为事实-价值的讨论必须以此为标准。这些判断必须是道德的（即涉及人与人之间的事情）、规定性的或命令的、平等的或非歧视的、确定的（即明确内容）、断定的而非假设的。以此为背景，格维尔斯认为，"真正的'是-应当'问题"可以这样来表述："具备这五种特征的'应当'判断怎样才能从陈述经验事实的前提中合逻辑地推出或证明？"他进而指出，问题的推论结构提出了第六个条件：即非循环性，"尤其是'应当'结论从中推出的前提一定不能是道德的或指令的。"[23]

234

以这些标准为尺度，格维尔斯考察了先前解决事实-价值两难的种种努力——或从具体材料的层次，或通过形式化逻辑化的过程——并发现它们缺少不同的前提。关于实体的或主要是

---

[22] 格维尔斯：《解决了的"是-应当"问题》，第47—48页。绝对性的特征这一术语用于格维尔斯的《道德合理性》一书中，第21页。

[23] 格维尔斯：《解决了的"是-应当"问题》，第35—36页。

归纳的策略[24]，他评论了一些已提出的原由，包括手段-目的的运算、基于人的需求或需要的论证、幸福论研究取向和几种类型的背景理论与习惯理论。手段-目的运算的核心是由自我利益所控制的理性选择，也就是“对人们所希求的目的的最有效的手段”的选择，在此，动因纯属是“个人的，它的目的就是最大限度地扩展他自己的幸福或健全”。[25]与强调选择模式中的理性证据相反，从需求或需要出发的论证更广泛地注重经验的生存条件和状态，通常再加上一个结论：“所有人都应该平等地拥有手段”，以满足他们的需要或愿望。幸福主义研究取向认为，幸福是人类事业的普遍目的；将这一目的转译成伦理学的术语，道德义务就被定义为去做“为获得人的幸福或避免不幸”所必需的一切事情的任务。至于基于规则控制的语境或制度的描述性结构，格维尔斯既考虑了与这种观点的结构相离较远的变种，也考虑了结构较严密的变种。他认为，可以在一些著述中发现一种具有广泛启发意义的描述主义的变种，这些著作乞求于语境或“道德自身的习惯”，这些著作也可能注重充满着“善良理性道德”或

[24] 当他在《解决了的“是-应当”问题》中（第40页）讲到物质起源时，格维尔斯指的是《道德合理性》中的归纳推理。第11，15页。

[25] 格维尔斯：《道德合理性》，第12页。手段-目的模式的典型例子能在布莱克的《‘是’与‘应当’之间的鸿沟》中发现，载休德逊的《是与应当问题》，第99—113页。在这种模式的标题下，格维尔斯也讨论了在罗尔斯的《正义论》（马萨诸塞州，坎布里奇，哈佛大学出版社，1971年）中所描述的契约理论。按照格维尔斯的观点，罗尔斯的论点——通过引出原始状态之非契约和无知的面纱之前提——屈从于循环论：“因为无知的面纱，加上其明显的非理性特征（因为是非认知的），就象对原始的平等之假设一样，是一种从理性的选择者哪里除掉某些因素的方式，这些因素包含在实践经验的不平等和不相似中，这些不平等与不相似在人中间获得，与人的自我利益一道，将会大大地影响他们进行不均等的选择。”见《道德合理性》，第13页。要了解罗尔斯论著中的契约论和本体论成分，可比较沃尔夫，《理解罗尔斯：正义论的重构与批判》（新泽西州，普林斯顿，普林士顿大学出版社，1977年）。

"道德观点"的背景。另一方面,关于特定的习惯设置的"最著名的例证"被认为是那些"涉及允诺和买卖的制度"的作品。在此,"论证是这样进行的:如果某人通过作出允诺或进行购买参予到这些制度之中,那么根据相应制度的规则,他就有义务实行诺言或为其所购之物付款,如此等等"。[26]

235

纵观这些实体性的研究,格维尔斯开始提出了他关于它们的优劣的总体评价。关于否定的方面,他主要发现了"这些实体性'是-应当'推论的三种严重的缺陷"。首先,所推出的规范毫无例外地都是"假设的,而非绝对的"。他指出,上述例证中的推论结构一律都采取了这种形式:即如果设定的前提或语境(诸如需要的满足,幸福的追求,或手段-目的的联系)同它们的含义被接受,"那么如此这般的行为就是应该的"。因此,规范的强制性特征在任何情况下都"取决于人在接受争论中的语境时的可变选择或决定,或取决于为行为提供可靠证据的语境自身的某种独立的证明。"第二个缺陷是缺乏指令力量,"因为说'应当'意味着某种结构所必需,并不等于说使用'应当'的人必须接受这个约束他自己或听者的必需。"格维尔斯认为,这种指令性的缺乏是与第三个缺陷相关联的,他称为承诺的两难的第三个缺陷包括循环和随意自由的双重危险。如果主体或说话者自己选择承诺设定的前提或语境,"那么他将推出的'应当'就将是循环的,因为他将简单地在结论中重复他在允诺中已经选定的承诺或辩护。"另一方面,如果主体不进行承诺,"那么他的推论将不是循环的";但在此,所推出的规范"将不是规定性的"或不对他自己或他的听者具有约束力。[27]

[26] 格维尔斯:《解决了的"是-应当"问题》第44—45页,以及《道德合理性》,第12页。

[27] 格维尔斯:《解决了的"是-应当"问题》第43页。

在进行概述之后，格维尔斯对各种理论一一进行了详细的分析。手段-目的的运算是由于导致非绝对的和不确定的规范而受到批判，而幸福主义和需要论证则是因为它们的循环以及不明确特征和假设特征而受到攻击。从目前的情况来看，格维尔斯关于制度模式的论述似乎是最恰当的。关于道德制度或当成制度背景的道德观点，他的评述基本上概括了承诺的两难；在发现了在这种研究中并没有超过唯情论的"显著进展"时，他指出："道德观点自己就需要辩护论证；无论是它自身还是从属于它的规则都不是自明的，它们都具有两种选择可能，按道德的严格定义，两种选择可能也是道德的。"强调特定的制度或制度化事实——在塞尔处是允诺的制度——的推论同样也因为不能满足应当-判断的标准而受到谴责。格维尔斯指出，通过预先提出不同的制度背景，人们可以"推出完全相反的'应当'"这个结论与确定性的要求不相容。此外，加上自愿地认可前提并不能医治这一缺陷。例如，如果某人去设定"只有被所有参予者主动接受或认可的安排才能被认为是制度，那么这将不只是过度地限制制度的概念，而且会违背非循环的条件，因为推论现在不是开始于道德上中立的'是'陈述，最初的预设将是所谈论的制度满足非强制地置于其参予者的道德要求"。[23]

确定了许多必须克服的障碍——这些障碍成功地挫败先前的种种企图——连接是和应当的任务显然成为一项艰巨的事业。格维尔斯主要从两个方面看到了与他自己相反的计划的长处——即他所选择的出发点和他的分析和推论的方法。如前所述，他的出发点注重行为的绝对性或普遍性(在此，行为指自愿的和有目的人的行为)。格维尔斯认为，这种指称结构与包含于

[23] 同上书，第44—46页，以及《道德合理性》，第4、6页。

先前推论中的前提或语境相比，"既具有逻辑上的优越性，也更加恒定和更具必然性"。先前种种企图的主要缺陷可以称为接受的可变性和内容的可变性——前者与预先承诺的需要相连，后者与可能语境的多样性相连。注重普遍性可以避免这两种缺陷，"不存在有接受的可变性，因为它不允许任何人故意逃避或拒绝行为的背景"。同样，内容的可变性也消失了，"因为虽然行为肯定会有许多不同种类，但它们都有某种共同的普遍性"，这种普遍性"合乎逻辑地产生某种要求或'应当'，而不顾各种行为的特殊差异"。关于他论证的方法和结构，格维尔斯将它描述为重要是坚持"演绎推理的模式"的"辩证必然的"研究方法。这种方法 237 之所以是辩证的，是因为"它始于由主角(在此，是主体)创造的预设、陈述或要求，并对其逻辑内涵进行考察。"此外，这种方法之所以说是辩证必然的，是因为"所说的预设或要求必然是由主体创造的"或属于"主体所承认的目的性行为的必然结构"。[23]

按格维尔斯所勾画的相反的计划，是-应当两难的解决包含四个主要步骤。所有的普遍行为——以及特定主体的特殊行为——都是自愿的和有目的的，从这一初始前提出发，第一个步骤立即就得出一个评价性结论。格维尔斯强调行为与"非选择"和"非目的"的"纯物理现象"的区别，并指出主体与他的事业的关系"是意向的和评价的，因为他的行动总是为了某种似乎对他

[23] 格维尔斯：《解决了的"是-应当"问题》，第46—47、49页。在这个讲演中所使用的方法，仅仅是以辩证法的需要为特征的。而另一方面，《道德合理性》既讲到辩证的需要，又讲到演绎的推论。在评价他所声称的逻辑方法论之地位时，格维尔斯在后来的论文中写道(第19—20页)："我将把这种声称解释为对行为理论的概念的或逻辑的分析，而不是对行为标准的声明或归纳的概括。更有甚者，我将在演绎推论的模式中来解释概念分析，这样，在其中一个复杂的概念得到分析的各种不同组成部分，就会带着逻辑的需要而属于它，因此，无论是要确定复杂概念之适用，还是要否定其合成概念之适用，都是矛盾的。"

有利的目的”，或多或少地设想了“某种值得企求或追求的意愿的结果”或目的。因此，他写道：“因为主体至少从手段的角度来评价他所作行动的目的或对象，因而也可以说，根据那种引导他去企图实现其目的的标准，他认为这些对象至少作为手段是有益的。”第二步从主体的偏爱转向以权利要求为手段的尝试性证明。格维尔斯进而指出：“根据他的肯定性评价，主体认为自己在履行行为和拥有普遍地体现于他所有行为中的自由和基本的幸福等方面是正当的，并且含蓄地作出了相应的权利要求。”换言之，考虑到他的行为已被其益处所证明，主体也认为他自己有权提出行动的先决条件；在此，证明“就主体而言，采取了断定的逻辑形式，即他有权履行其行为并拥有自由和基本的幸福”。下一个步骤就是从主体的权利-要求对其他主体的普遍运用，也就是从这些判断的普遍基础出发的扩展。因为主体声称他拥有自由和基本幸福的权利这一假定，是基于他是“具有他所要实现的目的的期望中的主体”，所以他就“逻辑地有责任将这种权利要求推广到所有的期望中的主体，因而也就推广到所有人”，这些人同样要实现他们的目的。第四步骤和第五步骤就从普遍的判断转到了相应的规范判断或应当-判断。因为主体不得不承认对自由和幸福的普遍权利，他就必须认识他有义务“去限制自己，以免干扰所有具有期望目的的主体的自由和基本幸福”。格维尔斯将作为这种责任之基础的准则称为普遍一致性原则，并这样来概括他的推论中所显现的标准：“己所不欲，勿施于人。”[30]

238

就结构的逻辑严密和简练而言，上述推论模式显然在多方面优于那些与之抗争的理论；首先，巩固那种避免了随意性的自由的努力当是它最突出的财富之一。然而，在我看来，这些以及

[30] 格维尔斯：《解决了的“是-应当”问题》，第50—57页。在《道德合理性》中（第25页），这一准则称之为范畴的连贯性原则（PCC）。

相联的优点并不能抹去某些严重的不足。同塞尔的研究一样，格维尔斯的论证的特点也是摇摆于偶然的经验主义和主体认识的唯心主义之间——虽然这两者在他这里具有不同的内涵和不同的比重。在塞尔的推论中，主要重点是经验背景的因素，而格维尔斯的观点则倾向于认识的、概念的抽象。格维尔斯观点中的经验主义成分主要地（虽然不是无例外地）体现在他的基本前提中。虽然他强调行为的普遍性以及它们与"纯物理"现象的不同，格维尔斯在他的第二个演讲中，坚持将主体的特殊行为看作事实性事件。他写道："目的性行为的出现或某人履行一种行为是一个经验事实，可以用描述的、经验的命题来陈述它，不管这些陈述是由主体自身作出，还是由他人作出。"实际上，他的推论模式很少注意外在的观察，更多的是考虑行动者的自我描述。这样一来，由于焦点是"主体自己观察和提出的行为"，这一模式的初始"经验前提"，就仅仅是"'他履行行为'这样一个主体陈述"。这种经验主义的内涵也出现在从论证中推出的道德义务中。除了禁止"无缘无故地严重伤害他人"的处罚之外，格维尔斯认为，普遍一致性原则也确定了"去完成下述行为的肯定性责任，如抢救溺水者或给饥饿者以食物，尤其是当人们自己可以用相对较小的代价去完成这些行为时"。同一原则被认为也间接地包含着"社会政治的道德'应当'-判断，这些判断要求人们支持公民的自由，反对财富和权利的巨大的不平等。"㉛

既然作者企图将范规与事实联系起来，上述断定就很难说是偶然的。然而，就格维尔斯整个论述的上下文来看，这些陈述 239 表现出一些异端的和令人困惑的因素。仔细看来，初始前提的事实形象似乎充其量也只是脆弱无力的。另一方面，如果严格地提出它的事实性，这种事实性就会危害蕴含模式。一俟人们回

㉛ 格维尔斯：《解决了的"是-应当"问题》第50，57—58页。

忆起这些事实性，他们就会在其意愿性和目的性——即他们的自由意志和目的意向的深层根源中，发现人类行为的确定特征。这种意义上的行为被仔细地区分为起源于压力或由外在与内在的因果性引起的种种行为。用康德的术语来说，后面这些类型属于自然的领域或综合现象的经验领域——这个领域从属于经验的-科学的研究。因此，在初始前提中将行为揭示为经验事实，也就是将它们重新重合到因果解释的世界中，而它们被宣称是由严密的屏障与这个世界分开着的。依赖主体的自我描述，并不能改善这一困境，因为自我描述仅仅将行为转化成心灵的心理状态——而经验的心理学对自由意志和目的论的目的一无所知。格维尔斯对其规定性结论的整个论证，都渗透着这种事实前提的脆弱性。就它们自身而言或作为主体的内在品性来说，自由意志和目的性不是必然地或明显地会由于外在的灾难或物质上的剥夺（包括"财富和权利的巨大的不平等"）而被削弱；相反，就某些观点看来，这些品德会由于艰苦而受到磨练并增长起来。如格维尔斯在某些地方曾认识到的那样，普遍一致性原则所蕴含的道德责任也许偶尔会与物理的或物质的幸福相冲突；因此，当为了制止杀人犯而撒谎时，主体形式上是不一致的（违反了原则），虽然理性会证明他的行动"比那些由说真话而实现的或在此境状下命题一致的行动更为基本"。[32]

实际上，格维尔斯的普遍模式似乎在许多方面与经验前提的概念相冲突。除开行动和行为的合流之外，主要是认识论和方法论方面的原因：由于事实依赖于假定的意识，事实性起点就会从属于有意识的选择，这一结果就会与模式的辩证必然性相冲突；同样，这样一种起点也会促进归纳的普遍化，这与格维尔

[32] 格维尔斯：《道德合理性》，第38页。

斯反复强调的他的论证的根本的演绎性和普遍一致性原则、以及"从中引出的道德的规则和判断"的分析性相冲突[33]。当然，作为一项分析-演绎的事业，他的计划召来了一大堆这类事业所特 240 有的困难。格维尔斯自己比别人更简明、更积极地阐述了这些困难。他在其第一个演讲中提到，在所有演绎推理中，主要的问题是用来进行证明的准则——如普遍一致性原则——与需要证明的事件的关联。原则上的"逻辑在先"意味着"这一领域的其他一切从证明的需要出发或多或少地直接依赖于这一原则"，正因为如此，"证明原则的说法似乎是矛盾的，因为它需要显示一个独立事物的依赖性，显示逻辑在先、事物的逻辑在后。"他接着说，再者，演绎证实原则的企图似乎"包含了不可避免的循环，或者包含了某种多余的东西"；"因为只有得到证明的或具有逻辑必然性的东西才能用来证明原则，而证明这种逻辑必然性正是原则自身的功能。"在伦理学领域，演绎证实遇到了另一个问题，即证明原则可以是道德的，也可以是非道德的。如果它是道德原则，那么证实就采取了应当-应当的推论形式，这"显然是用未经证明的东西来作证据"，因为"道德原则的道德证明已经按照其证明标准，假定了这一需要证明的原则"。另一方面，如果较高的原则是非道德的，那么问题就成了道德的应当或规范如何"能够被神学的、生理学的或心理学的、或社会学的以及诸如此类的前提所证明，因为这些前提自身并没包括任何'应当'。而在这里，又产生了人们熟悉的类似的自然主义和他律问题"。[34]

在我看来，格维尔斯的模式是否能避免演绎推理的困难，很

---

[33] 同上书，第26，29页。亦比较他的评论（第35页）："道德规则或判断的分析在本质上包括其规范的内容、而不包括经验的内容；包括的是其是与非，而不是参与其中的经验事实。"

[34] 同上书，第16—17页。

值得怀疑。虽然他已着手对付种种异议，但他的回答并不比塞尔的反驳更具说服力。他关于循环问题的评述似乎特别难以理解。在谈到他的论证的“必然演绎”结构时，格维尔斯承认“道德原则在某种意义上含蓄地存在于前提之中”。然而，他却声称，仅仅通过蕴含关系的含蓄特征，就可以避免“恶性循环”。(虽然明显的蕴含关系与含蓄的蕴含关系的区分、以及与问题的相关性远未澄清)。“由此得出的结论确实是内涵丰富的，因为还没有认识到蕴含在成为主体这一概念中，还有一个以具有目的和想象利益为基础的更进一步的权利要求概念，这一基础在逻辑上要求将所谈的权利扩展到主体行动的接受者。”格维尔斯关于困扰着伦理学领域中演绎的特殊困难的回答基本上是双重的。虽然他已承认前提与结论之间的联系(尽管是含蓄的)，但他首先强调他对行动的普遍性的最初重视，以回避对应当-应当推导的指责。他写道，因为这些特点“是逻辑上先于特殊道德思考的，因为道德是归属于理性与实践的，所以从某种更高的原则推出道德原则的困难也就在此得到了解决”。然而，由于这一回答引出了规范如何能从非规范的前提中得出的问题，格维尔斯立即通过坚持“权利要求以及它们相关的义务或‘应当’，是逻辑地隐含于所有目的性行为之中的”，来再次强化这种蕴含关系结构。他接着说，如果这一点得到证明，那么“从行为到道德的连续就不仅仅是从‘是’到‘应当’，而是从含蓄地包含着‘应当’的语境到明确地作出‘应当’的语境”。⑯

241

⑯ 同上书，第26—27页。据称，他在第二次演讲中，由于蕴含关系的“必然性”特性而避免了这种循环。他指出：“来自那种语境之内的‘应当’是规定性的”，“然而这种推导并不是循环性的，因为推导的‘应当’所反映的不是可以略去的选择或义务，而是一种必然性，不附属于依行为者而转移的任何选择和决定。”与此类似，“前提中的义务并不是推论者所选择或放入前提的。”见格维尔斯：《解决了的“是-应当”问题》，第60—61页。

循环不是演绎性蕴含关系的唯一陷阱；根据格维尔斯自己的标准，确定性和绝对性的尺度也值得注意。尽管他在这一领域极力声称，我仍不相信他的模式成功地克服了塞尔研究中所具有的内容的可变性和接受的可变性。既然确定了从行为的普遍性到规范的推导过程，那么任何体现了自由意志和目的性的行为都必然是道德上可证明的，这一结论显然使得行为（在它的普遍性的限度以内）的内容无限可变。在谈到普遍化准则时，格维尔斯宣称他的原则运用"严格地将主体行为的描述限制在必要的内容中，即行为的绝对性、自愿性、目的性"。然而，值得怀疑的是，内容一词在此是否合适，因为所提到的性质主要描述了人类主体的品性。他宣称，分析的-演绎的陈述"表明了客观属性"，"因为人能通过概念理解超语言的属性，并在此理解的基础上进行语言分类，所以某些分析的真理产生了。"这种说法也同样是有疑问的，至少在伦理学领域是如此。为了反驳分析命题缺乏"实质性内容"的批评，格维尔斯温和地断言，"我们必须区分明确地分析陈述和隐含地分析陈述，区分逻辑的虚无与心理学的虚无"，"如果分析的道德判断不只是隐含地分析判断的话，那么它就会给予实际的指导。"分析性的道德意义也是大有疑问的，它是否可以将权利要求指定给主体，这种权利要求是动因之定义的一部分并且授权于他"去做那不能不做的事"。格维尔斯的回答涉及未来的超越。他认为，主体对超越的期望性参予并不是他"不能不做的"。再者，"就他是主体而言"，期望的主体权利要求也同样是"分析的"或必然真的。㊳另一方面，如果由个人去 242

㊳ 格维尔斯：《道德合理性》，第24—25，28，31—33页。格维尔斯陈述道（第24—25页），在他的预期动因之能力中，并"不是那种情况"：行为者"不能够避免自愿地和有目的地参加他卷入其中的交易。因为虽然这必然是真的：但只要他是行为者，他便自愿而有目的地参加他所创始的交易，但决非必

决定是否在未来超越中成为主体，那么动因就依赖于在先的认可——这就召来了接受-可变性的幽灵。

弗洛霍克也提出了一个相似的分析框架，但相对说来，他更坦率地承认它的弱点。我将对他的题为《规范的政治理论》(发表于1974年)一书作一必要的简短论述。同格维尔斯和规定主义思想家一样，弗洛霍克在该书中，强调自律和自由选择在伦理学中的重要性，并反对描述主义——以及一般的认知主义——从环境背景或事实命题中推出规范的野心。他写道："认知主义通常认为可欲求的否定价值规定是道德自由。如果价值陈述具有真理价值的话，那么道德判断就是可以或真或假的。这不仅意味着某些道德断言因为它为假而被取消，而且也意味着人们没有选择任何道德原则的自由。"相反，在他看来，"事实与价值之间如果缺乏必然联系"，就会给"合理的道德异议"提供场所。然而，这一论述并不意味着拥护道德相对主义。同格维尔斯一样，弗洛霍克企图既维持自由，又同时抑制随意性——这种随意性既隐含于非认知主义学说中，也以更精巧的形式隐含于描述主义的理论中，在此，预先选择的因素被尽量掩盖起来。虽然《规范的政治理论》所热衷的目的是克服事实-价值的分叉，但在它的影响下，正义或善生活的研究常常被归结为私人偏好的问题。该书告诉我们，它的论据"主要是阐述实证主义的局限以及它的对立面"，努力"用分析工具"去"恢复传统的对健全政体的重视"，它们的探索目的不仅仅是"作为社会的 一个方面 的法律怎么会是道德

然当真：他所参加的一切将来的交易，都将是自愿的和有目的的，因为他完全可以不作为行为者而加入它们。"但显然这点"必然是真的"："只要他是行为者(在将来)"，他将参加的未来交易也会是自愿的和有目的的；二者必居其一，如果能动作用可在将来避免，似乎现在同样就可避免。

的，而且作为更广阔的社会自身怎么会是道德的”。[87]

作为陈述他自己见解的准备步骤，弗洛霍克考察了几种由伦理描述主义的代言人(其中有的称为新自然主义)所提出的蕴含模式。一种表达松散而又最具有“理由充足推论的模式主要是由图尔闵提出的充足理由(good reason)研究方法。在此，日常语言被当作道德评价的准制度背景，规范的证明则是从约定言谈的规则中推出来的。弗洛霍克的批判性反驳与格维尔斯和黑尔所提出的同出一辙。他断言，这一方法的主要弱点在于“带着目的去依赖一个规则体系，并没有自在地避免承认一个初始应当的必要性”，而“仅仅将这个应当从前提中转移到推论规则中”。他接着指出，其次的不足在于，约定规则能限定伦理学研究的提法，而这一提法与伦理学的无限制性相冲突，这种无限制性包括“为伦理学所提出的任何原则或任何目的都可能用伦理学方法进行评价”，因此“可以从外面提出挑战”。弗洛霍克的研究对塞尔从是到应当的制度化推论给予了更仔细的关注。他承认“物理的(或‘原始的’)事实与制度化事实之间的区分”的重要性——主要是因为它意味着“自然世界的现象与社会现象不是完全相联系的”——弗洛霍克最终认为塞尔的论证是不成功的，首先是因为它对在先承诺的依赖(用格维尔斯的话来说，它对医治接受-可变性的无能)。他指出：“被承诺制度约束就是选择或决定被约束。这个选择或决定是提供保证推论的原始认可，因为它是自由进入的，所以就可以无逻辑矛盾地否定它。”他的研究也涉及在允诺行动中心理上有所保留的可能性(黑尔曾强调过这种可能性)。我们看到，如果这种可能性被确认，那么“通过一个关于认可的被抑制前提”，就可能在逻辑上从塞尔推导的第一步走向

[87] 弗洛霍克：《规范政治理论》，(新泽西州，恩格尔伍德·克利弗斯，布伦梯斯-霍尔，1974年)，第9，96页。

第二步，这一前提独自“为非同语反复命题论证了人应该遵守他的诺言。”[38]

如上所述，弗洛霍克自己的观点同格维尔斯的观点一样，基本上采取了概念分析或分析演绎的形式；然而，格维尔斯注重行为的概念和普遍性，而弗洛霍克则注重道德概念本身。这一概念直接隐含着或可以推出四个重要的特征。他论证道，道德或道德言谈首先包括了规定性(不仅仅是劝导的)因素，在此，规范的作用是“行动的引导或指导”；其次，这一概念包括了评价原则或标准，规定将以它为基础；第三，道德在形式上是外在的，即它的戒律是“开放结构的”并允许不加限制的评价研究；最后，它的范围是普遍的，因为期望通常不是指向特殊事物。上面所勾画的道德概念的特征后来被运用于政治领域，并作为道德政体这一理想的基石。弗洛霍克认为，这样一种政体以一系列的突出特性为标志，而其中特别重要的是：确定了道德的规定性和原则性本性之后，道德政体的主要特征必须是“在用以指导或引导行动之政策的原则标准上的公共一致性和相似性。”道德的这一性质也意味着公共政策必须被当成是“对社会普遍起作用的规定系统”，其结果是“道德政策将在它起作用的一切领域中压制所有的逆反行为”。由于道德的开放性以及对原则的依赖，道德政策不能仅仅是命令或要求，而“总是必须提供某种标准”，这些标准之所以是“有效的或值得的”，并不仅仅因为它们是被命令的或被要求的，“而是因为它们是道德的”。最后，规范的普遍性意

[38] 同上书，第32—34、75—76页。弗洛霍克也评述了解释为社会制度的法律或立法制度之规范的地位。在允许(第53页)“处于物理主义者的事实与制度的事实之间的联系在法律界定的情形下要更为紧密”的同时，他基本上得出了相同的结论(第61页)：既然“没有增加复杂性而又有可能移到任何有估价问题的社会安排之外”，所以“任何法律的定义，由于法律是社会惯例这一事实，一定对外部估价的可能性来说都是易受责难的”。

味着道德政策在同样范围上是普遍的;"如果道德的普遍生活方式将运用于所有的人本身，而不是针对特定角色或特殊品质的人，那么构成道德政体的政策主张和结构安排就适合于所有人。"㊴

在弗洛霍克看来，概念分析的长处在于它相对远离了党派偏见或对特定准则的狭隘拥护。然而，他也承认，这一长处又被好几种缺陷所抵销——尤其是那些与内容的可变性和在较轻程度上与接受的可变性相联的缺陷。他写道，概念分析所产生的是"道德的形式化定义"，这一定义可以容纳多种实质内容；"它的直接弊端是无法消除迷信"，这种迷信坚持认为"'人人都应互相残杀'的规定如同'人人都应互相仁爱'的规定一样，与这一道德体系相容"。他接着说，简言之，"形式化的代价是迷信的道德合理化，虽然廉价地建立了所有道德为了成为道德而必须满足的必要要求。"与这一缺陷相联的还有另一个缺陷，弗洛霍克并没有直接将其归于他的概念框架，但他在讨论其他方法时坦率地斥责了它；他的概念结构可能提供了一个理论的、分析的合理性定义，而不是道德或道德言谈的定义。㊵接受的可变性的问题源于他的研究对于提出的结构的定义性的否定。我们读到，"很显然，在此采用的策略并没有消除由其他观点提出的定义道德的其他

㊴ 同上书，第84，106—109页。在普遍性的推断中，弗洛霍克亦提到道德的政体会"牺牲其个别的特征而强调社会经验的一般特性"，而且其世界观将是"非英雄的"。因为"在公众领域，非凡的人或行为，会破坏道德政策所要求的公共相似性。"

㊵ 这样，在评述福勒尔所表述的自然法则理论时，他评论道："福勒尔表面上所提供给我们的东西，是对要作为理性的规则所描述的东西，并非意指要作为法律的或道德的东西。"同样，在考查黑尔可普遍化性之可能性原则时，他着重指出："把我们弄得没有任何道德的辨别特征了，虽然我们有着理性之有说服力的意义。然而，不幸的是，医生与凶手都可能是有理性的，每个人都有自己系统的方式，而只有道德才能把他们分而判之。"至少用普遍性代替可普遍化性的可能性，并因之来改变这种结论是值得怀疑的。同上书，第60—61、83页。

245

方法”，而只是“为在此展开的道德的特定概念化的证明提供了例证，如果这一证明是不可信的，那么其他定义的支持者就会在理论上一无所获，扫兴离去”。④

既然弗洛霍克企图克服随意性，并突出道德的必要要求，上述可变性就必定是他感到不舒服的原因。《规范政治理论》再次提出了正确的方法——但仍是以简短的（偶尔是隐密的）暗示的程度去探索问题。弗洛霍克在探讨充足理由道德时承认，“存在着可以用来反对初始应当要求的例证”，“这种道德依赖于作为规则体系的伦理学，但它将规则体系提升为自然必然的状态，而这是图尔闵的工具哲学所不能容许的。”与图尔闵对约定规则的依赖相反，“只有对经验和语言中要求的自然主义例证”，才能“容许无承诺的应当推论”。同样，他对塞尔描述主义方法的批判性评价是以下述评论为结论的：“如果某种制度是人类生存可能性的必要条件，所发生的经验根本不是被选择的而是被要求的，那么应当就演绎地源于对这种制度的描述。”在书的结尾处，弗洛霍克提出稍微清晰一些的方向标志，尤其是暗示了伦理学的先验可能性条件。我们读到：“一旦在理性主义哲学中共同接受了作为某些经验出现的必要条件能得以确定（在康德谈论一般经验的意义上），人们就可以研究权利。在规范的政治利益的领域，问题就是：什么是政治的或道德的经验出现的必要条件，即如果没有它们，这些经验是否就不可能？”注意到这一问题“既可以在语言哲学中提出，也可以在现象学中提出。”弗洛霍克指出：“很显然，如果必要性可以用来阐述经验，那么从是到应当的推

④ 同上书，第84—85页。类似的否认附加于道德政体的概要中（第109页）：“一套‘规定’道德的概念一直被用来描述政治社会。如果道德的叙述是不可接受的，那么道德政体的描述也会如此，而且在任何情况下，不会有任何详尽的或定论的东西要求这样实施。”

论就更加合理了。"[42]

三、超验的语用学：阿佩尔

事实上，恢复康德对先验条件研究的想法并不只限于《规范政治理论》的边注中；揭示超验的前提或可能性条件的努力充满着当代伦理学，尤其是在大陆思想家中。[43] 我将简略地浏览一下由阿佩尔（Karl-Otto Apel）提出的论证，阿佩尔是一个同样受到现象学和语言分析影响的哲学家；我在此将集中于他的题为《言语行为理论与关于伦理规范的语言语用学》（发表于1976年）的论文。在阿佩尔的用法中，超验的语言语用学（transcendental pragmatics of language）这一短语有好几个重要的涵义。除了宽泛地提到实用主义的传统之外，"语用学"的含义主要来源于由当代符号学（符号理论）引起的问题，来源于由皮尔士和莫里斯开创的对指称意义（语义学）、逻辑分析结构（句法学）和由有能力的说话者完成的使用（语用学）的区分。如果说塞尔强调语义语境，格维尔斯主要依赖概念分析的推论，那么阿佩尔的观点可以说丰富了由语言的三个领域提供的选择。然而，人们应该注意到，他这里的履行使用与由心理学习机构或约定规则控制的经验-语言的行为不一样；相反，他的研究指向实用履行的非偶然的参项，即指向作为人的交流的先验前提。在忠实追随康德思想的基本倾向的同时，他通过将注意力从意

246

---

[42] 同上书，第35，75—76，110页。附于后面评论的脚注（第110页，注19）主要指的是乔姆斯基"通过语言的理论而复活理性主义的哲学"，以及指纳坦逊与温契成了"社会分析的现象学"代表。

[43] 例如，比较奥尔莫勒compile的《先验哲学之规范的创立》，（帕德波尔恩，寿尼格，1978年）。

识的作用转向语言的构成功能，重新阐述了这一遗产。阿佩尔写道："作为语言或交流的超验语用学，超验哲学必须通过反思推论论证的先验'可能条件'来促进康德的研究。"㊹

在上述文章中，超验语用学和它的规范含义的轮廓主要出现在评论塞尔的描述的过程中——这种评论既有批判的异议，也有部分的赞同。阿佩尔认为塞尔理论中有意义的是他将语言看作规则控制的意向行为，以及语言的意义与实际的使用或言语行为的履行相关联这一基本前提。另一方面，《言语行为》的致命弊病是他对这些观点的随便阐述，以及在经验主义或纯约定的意义上对实际履行的执着曲解——这一曲解损坏了他所提出的规范推论。阿佩尔的文章指出："如我所想的那样，我可以表明，塞尔关于从描述命题推出规范的或评价的陈述的可能性论点，并不能逐步削弱'自然主义谬误'的理论。理由很简单，他针对这一理论的论证或是站不住脚，或是离题太远。"同时，阿佩尔承认，"关于言语行为的前提条件和结论的分析（它已由塞尔提出并部分地由奥斯丁提出），当然是与伦理规范的证明或推导相关的——所提供的这种分析不是或不单纯是对'制度性事实'的描述性概括，而是一项旨在揭示交流的普遍规则的反思事业，这种交流仅仅在现存的语言制度中'偶尔地起作用'"。㊺

从阿佩尔的观点看来，塞尔的论证的主要矛盾在于他对意义和使用的各自作用自相矛盾的处理。尽管最初肯定了它们的密切关系，但塞尔的规范推导如前面所提到的那样，注重命题的

㊹ 阿佩尔：《言语理论与先验语用学关于伦理规范的质疑》，载阿佩尔编的《语用学哲学》，（法兰克福-梅因：苏尔营，1976年），第16页。通过集中研究语言的交际，他补充道（第26页），先验的反思寻求揭开"一切类型之交互主体上有效知识之可能主体-交互主体的条件"（包括交互主体方面情有可原的规范）。

㊺ 同上书，第55页。

内容而忽视实际的履行。在谈到所谓的言语行为谬误时，阿佩尔注意到，塞尔"极力声称，陈述的命题意义可以完全与它们的说出的以言行事的能力相分离；换言之，所陈述的命题的真实条件可以在不涉及陈述的指向或以言行事功能的情况下被确定"。他接着指出，这种分离企图不仅仅是细微的不平衡，而且与言语行为理论的成果背道而驰；与纯粹的句法理论或语义理论相比，这种理论从"语言句子和作为交流行为方式的言语行为设定的或理想形态的相互关系或功能的相互依赖中"获得意义，这种关系也意味着"语言命题和说出的以言行事能力"之间的相似关系。当然，命题内容和实际使用并不总是一致的，甚至在实际言语情景中可能是冲突的；阿佩尔认为，对这类情况的理论良方不是抑制履行的取向；"更为合理、也与塞尔的研究更为一致的办法似乎是追随后期的维特根斯坦，从命题与相应说出的以言行事能力之间的明显分离，追溯到句子的句法-语义的表层结构与语义-语用的深层结构之间的区别。"[46]

谈到塞尔对允诺意味的论证时，阿佩尔对从经验构成的制度化事实推出规范性结论的可行性提出了疑问。为了说明这一策略的不足，他考察了两种人们可能采用的将允诺当成事实性制度的看法：即法官的看法和文化人类学家的看法。就法官而言，对允诺已经作出这一事实的确定，当然是有约束力的义务之决定性证据，但仅仅因为这一确定自身与规范性承诺相联；换句话说，"规范性结果不是单独根据已确定的允诺事实，而是根据这一事实以及法官用以作为法庭之根据的合法确定的规范前提。"第二种情况解决起来似乎更难一些，当并不拥有法官的职业承诺时，人们可以有理由认为，如果不同时理解应正常地遵守允诺这一规范含义时，人类学家不可能正确地描述"允诺制度"。 248

[46] 同上书，第65—66页。

文章承认，"中立的人类学家理解允诺制度的意义并肯定由这种制度保证的允诺事实，他们也知道，根据制度，允诺者有义务遵守他的诺言并去完成或避免某种行动。"然而，阿佩尔认为，解释性理解虽然在人类学和所有社会科学中从方法论的角度来说是必不可少的，但它与道德的认可并不是同一的。他写道，"在确定的制度化事实这一背景下的解释学的义务推论，与以被接受的规范前提为基础的具有道德约束力的'应当'推论之间，存在着明确的差别。"他接着说，由于忽视了"绝对规范的规范陈述推论与纯解释学的规范陈述推论之间的这种差别"，"塞尔对'自然主义谬误'的学说的总体批判并没有达到目的。"[47]

阿佩尔对塞尔特殊推导策略的拒斥，并不意味着对言语行为理论本身的抛弃，也并不是要否定允诺制度的伦理意义。阿佩尔的文章指出，塞尔对这一问题的关注也许反映了一种正确的预感，即"也许我们不可能将'允诺制度'（以及其义务性质）简单地看成是其他偶然事实中在经验意义上可报告的'制度化'事实"，因为这一制度的作用是作为"所有可证明的约定或人们的制度的基础，或者更应该说是可能性条件"。当塞尔提到"放弃语词的约束性使用最终必然放弃语言本身"的见解时，他叙述了这种直觉。阿佩尔认为，从上下文来看，上述见解暗示了"论证的必要条件"，并因而指向"对言语行为理论进行超验哲学解释的合理性、乃至必要性"。他反问道，如果不是因为这样一种放弃"将不只是取消经验地可描述的'制度化事实'，而更确切地说，是取消所有事实描述和所有逻辑演绎的可能性条件，

[47] 同上书，第73，76，78—79页。关于知性的作用，阿佩尔（第79页）认为，塞尔已"对表现为阐释学原则的社会科学方法论作出了贡献，这种贡献确证了温契关于需要社会科学家去确定洞察——通过参加本土语言游戏——他已正确解释了被调查的群体成员所遵循的规则。"

并以这种方式消除其限制不能在论证中回避的推论论证自身”；那么这种对语言的放弃为什么会成为惊恐的原因呢？言语行为理论当然可以因此而宣称具有规范含义，但只是当它用超验的术语来阐述时，才是这样。“一旦言语行为的规则——尤其是其中的允诺规则——不再被看作是约定的或在经验上可描述的‘制度化事实’，而是（通过超验的反思）看作是论证自身的可能性的规范条件，那么人们就不必为了重视语言和言语行为理论的意义而从事实中推出规范；相反，人们就可以揭示，我们总是必然已经认可了某些规范，它们作为任何规范推论的超验-实用的前提，是先验地可得到的。”[48]

从超验语用学的观点来看，伦理规范不是私人决定或主观任性的产物，也不能将它们看作是经验环境背景的一部分——主要是由于为包括日常言语的语境在内的这类背景，无一例外地缺乏、甚至抵触规范的标准。用阿佩尔的话来说，“就它们基于交流的规则而言，人与人之间的道德义务，必须要通过对交流的反常和异化的批判分析来揭示或发掘，这种交流是在存在的情景下通过约定地使用其规则来显现的。”为了在这一努力中获得成功，批判的分析不能求助于偶然的言语方式，而必须求助于理想的交流标准，这种标准虽然没有在现实中充分地起作用，但在不断发展的交流实践中，作为它们的可能性和可理解性的条件，被潜在地预设着和“反事实性地预制着”。允诺制度可以说构成了这些理想前提的一部分，因为如果没有诺言的遵守，人类的相互作用和论证证明最终就是不可能的。作为根本准则，超验语用学的基本原则可以表述为对交流的超验规则的尊重和服从的普遍要求，这种超验规则是“反事实性地预制着的和（长期

---

[48] 同上书，第79—80、82—83页。

250 地)起作用的"理想的或无限制的言语共同体的规范",换言之,是"所有参予者根据特定利益的主体间普遍一致性,在论证中尊重所有规范要求的'论证证明'原则之无法逃避的义务"。阿佩尔接着说,这一原则可以看作是对康德绝对命令的重构——它的基础不再是可理解的自我,而是主体间交流的取向。[49]

四、伦理学与回忆

在我看来,阿佩尔的超验语用学观点在许多方面优于前面提到的各种元伦理学方法。通过注重超验的反思和言谈的超验前提,他的研究避免了困扰着塞尔描述主义归纳推理的困境;也同样防止了由格维尔斯和弗洛霍克提出的概念分析体系的循环和可变性的危险。就更一般的风格而言,对履行或交流语用学的强调,可以作为对用经验证实或演绎推理作为伦理标准的解毒药。虽然有这些长处,但我发现阿佩尔的论证并不是完全有说服力的。尽管他区分了反思与演绎,超验语用学似乎具有同分析体系和一般传统理性主义哲学同样的缺陷。在修正康德非语

---

[49] 同上书,第114,120,126页。按照阿佩尔的观点,依靠论述之先验前提,并不包括求助于本体的事实(甚至不求助于用形而上学解释的事实)而仅仅求助于理性反思的过程。在这一方面,他从哈贝马斯提出的普通语用学角度区分了他的观点,将其焦点放在言语的实证-普遍的条件上。他写道(第121—122页):"伦理学不能够以重构的社会科学之普遍理论为基础——这样只会成为'自然主义谬论'的现代翻版……这种考虑适用于想要通过重构事实上永远承认的规范、暗含于'交际能力'事实中的规范的方式来证明规范正当之尝试(更不用说通过社会进化的'规范起源'或通过以皮亚杰和柯尔伯格的方式重构道德意识的发展,来提供这样一种证明合理之企图了)。"要知哈贝马斯的立场,请特别比较他的《什么是普通语用学?》一文,同上书,第174—272页。

言式的认识概念时，对超验参项的依赖又召来了康德先天范畴与后天经验的分离，以及形式与内容的二元论；在伦理学领域，这些分叉使绝对命题如何会影响偶然实在这一问题又重新复活了，或更具体地说，理想言语的标准如何能够（“长期地”）塑造和改善现存的言谈方式。更广泛地说来，同康德的实践哲学一样，阿佩尔的语用学似乎过于强调认识-意向的设计，而牺牲了经验的实践；理性知识的扩展或超验规则的认识就等于作为“目的王国”的理想言语共同体而逐步起作用。这一强调忽视了理性的增长可能会伴随着道德感性的衰退，这种可能性强调了伦理学不单是个思想问题，而且也是个行动的问题。 251

除开它的实践结论，理性主义——超验的或其他的理论——也具有认识过程或探索知识（包括对规范标准的探索）的含义。如前所示，认识的两难，在于它难于使人理解探索的目的既不能完全被知道，也不是不能知道。将这一两难运用于前面的讨论，我们可以认为描述主义或经验归纳强调了初始的无知，但没有揭示人们怎样能通过对环境背景的研究来学会道德标准；相反，理性主义以不同的形式坚持至少是隐含地在先的知识这一核心，其代价是使得经验无关紧要。由于这些原因以及相似的原因，我觉得更可取的是根据柏拉图在《门诺篇》中的提议，使认识更接近回忆的过程。然而，与将柏拉图的概念等同于反思的先验原则或返回未受损害的理性的解释相反，我倾向于相反的观点，这种观点将回忆看成是对晦涩的探索或对前认识的或前反思的实践的符号的译解努力——这种实践不是个体设计或集体设计的同义词，它不是更近似理性、而是更接近想象（或维柯所谈论的诗的智慧）。由于这种实践回避了主观的断定和意识-对象的分离，所以它的过程并不从属于归纳推论或概念演绎的过程，而只是从属于译解的过程，当这种译解不只是通过碎片，

而且通过断裂和部分的暗示来实现时，它需要更多的勤奋。[50]我下面将论述几位新近的或当代的思想家，在我看来，他们的作品包含了对回忆伦理学的某些暗示。

在由法兰克福学派提出的批判理论中，这种暗示尤其体现在《否定的辩证法》中阿多诺关于“自由”的中介论述——该篇的副标题为“关于实践理性的元批判”。这一章寻求探索和动摇是与应当、形式与内容、自由意志与自然的必然性之间的分叉，这些分叉主要源于康德的学说，并被整理起来用于斥责自然主义的谬误。如阿多诺试图表明的那样，至少在康德式的表述中，这些二元论并非象不可解决的难题一样是固定的和必然的对立。因此，规范将实际地指导经验行为的期望是康德思想的重要创252举，但没有得到它的前提的证明，尤其是没有得到绝对命令的本体证明。阿多诺指出：“当康德严格地在他的实践哲学表明了‘是’与‘应当’之间的鸿沟时，他被迫接受中介；但按这种方法，他的自由概念又变得自相矛盾了，因为自由被塞进了现象世界的因果性之中，而这却与康德的定义相悖。”在道德领域中，形式与内容的相互关系也遇到了同样的困境；作为世界中的一种动因，康德学说中的自由意志是与纯粹理性的公理同一的，并因此被归结为行动的形式化之“可能性条件”，它与现实的变化相脱离。阿多诺认为，这些困境的最终根源是康德自由概念自相矛盾

---

[50] 要了解回忆的阐释或阐释学的理论(从现象学角度形成的)，见利科：《弗洛伊德与哲学：论阐释》，萨瓦支译(新哈芬，耶鲁大学出版社，1970年)，尤其是第28—32页。按照康德的哲学，上面提到的实践与其说类似实践理性，不如说类似判断的领域、在《第三个批判》(即康德的《判断力批判》——译者)中论述的、据说理性的知性在那里“服务于想象而不是服务于相反的判断领域”；见康德：《著作集》，第五卷；《判断力批判》(达姆斯塔特，科学书店，1966年)，第325页。关于诗歌的或粗俗的智慧，尤其是诗歌的寓意，可比较维柯：《新科学》，伯尔金、费希合译(纽约州，花园城，双日/锚地出版社1961年)，第二部，第69—241页。

的性质。自由被提炼成绝对本体的意志自主，它与理性对内在自然和外在自然的支配相一致；人的解放由此开辟了一种新的统治和奴役的形式。《否定的辩证法》指出，康德的实践哲学将“形式化的理性逻辑提升为最高的道德法庭”，保证了“它对弥漫的自然和非同一的世界（或与理性非同一的世界）之多样性的首要性”；根据这种总体性倾向，我们“只能将自由理解成约束”。[51]

阿多诺提出，理性的意志自律与统治的纠缠，只有通过重现还未被自然的侵犯所毁损的前认识的或前意识的自由，才能被抵制。他写道：“显现的自由意识也包含着对仍未被固定的自我或主体性指导的原始冲动的记忆，”“如果没有对这种非抑制的和前主体冲动的记忆或回忆——这种冲动后来（被理性）放逐到自然限制的领域中——自由的观念就不可设想，虽然这一观念后来加强了主体性的巩固。”阿多诺认为，这类努力的集合引入了一种实践概念，这种概念不同于本体的设计，同样也不能还原成偶然的狂想。阿多诺的著述提到，“真正的实践”不能与“理论的意识”相分离或相对立，然而，“实践也需要另一种超越意识的因素：这种肉体的或感性的因素只是间接地与理性相联，并且保持了相当的距离。”从这种观点看来，伦理学不能被浓缩成抽象的理性标准——这种标准不可避免地会陷入理性那盛气凌人的野心之中；比命令更为基本的是情感的冲动，和与“肉体的苦难”相关的“休戚与共的感觉”和对暴力的瞬间的急剧反应。用阿多诺的话来说，人只有在“认识到罪恶而不满于纯粹的认识”时，才会自发地作出反应。人们应该注意到，强调瞬间并不意味着通过反映现存的生活方法，使本体的志向浸没在描述伦理学的内容中。我们读到，如果当这种志向“（无论多么

253

[51] 阿多诺：《否定的辩证法》（法兰克福-梅因、苏尔菅，1966年），第228、232、251页。

谨慎地)在现实的描述中具体化”,它们“都会被辜负。”然而,只有它们被看作是“现实中逐渐形成的罪恶关系的部分和结果”,而不是象云朵一样“翱翔于现实之上”,才能重现它们的意义。[52]

在相当大的程度上,阿多诺的论证与梅劳-庞蒂的《知觉现象学》,尤其是其中关于“自由”的最后一章中的论述相共鸣。同阿多诺一样,梅劳-庞蒂在这一章中,批判了传统的先验命令与后天偶然的分离。他写道:“理性主义的两难不适用于我们与世界和我们的历史之间的关系‘根据这一两难.一种行动或是自由的,或不是自由的,一个努力或是源于我自己,或是由外部强加于我。’”关于本体自由或选择的假设似乎更不合理,这“并不只是因为不存在先于时间的时间,而且还因为选择预设了先验的情形,因为这种初始选择的观念是矛盾的”。梅劳-庞蒂认为,道德行为既非源于经验的背景,也不等同于纯粹的可能性条件,而是包含“我们在世界中存在的方式”。他指出,如果这种存在的方式被看作是意识设计的结果,那么意识设计就会预设“一种更早的、选择仅可对它进行修改的既定物,因而建立一种新的传统——这种传统导致我们去提出疑问:“从自由得到最初定义的完全分离难道不只是我们对世界的普遍信仰中的否定方面吗?我们与各种确定事物的不相干是否没有根本表达我们的介入呢?”梅劳-庞蒂部分地从格式塔的分析入手,他接着指出:“如果自由要有活动的余地,如果它要被描述为自由,就必然有某物使它远离它的目标,它必须有一个场所,既必须有它存在的具体可能性,或与存在密切相关的现在性”。[53]

[52] 同上书,第219,226,279—280,292页。阿多诺在这一语境中提到“犹太神学现象”,依据其说,“处于免罪的状态时,一切都将会和现在的情形仅有一点点不同——虽然即使是最微小的细节,但人们现在也无法想象出它将来的模样。”

[53] 梅劳-庞蒂,《知觉现象学》,史密斯译,(伦敦,洛特利几与基冈,保罗,1962年),第438—439,442页(译文稍有改动)。

同阿多诺一样，梅劳-庞蒂将道德判断理解成一种不与自然相冲突的、至少是隐晦的回复。透过对认识设计或主体计划进行探索，他发现了一个激动人心的事实：自然的自我朦胧地感觉到了道德问题（虽然在此自我也许会误解）。我们读到："作为思想主体的我自己能够根据意愿选择居于天狼星或地球的表面，但作为它的基础，还存在着一种自然的自我，它没有离开它在地球上的位置，它不断地暗示着绝对的评价。进一步来说，我作为思想的存在所作出的计划，显然是以自然的自我为基础而形成的。"在强调道德感受或想象这一方面时，梅劳-庞蒂甚至说到了"内在于我们自发的评价的存在"，它不同于反思的标准或理性的命令。他指出，如果没有这种评价，我们就会丧失方向并无法维持我们在世存在的方式，"我们就不再有一个世界，这个世界是事物的集合，它源于非形式的背景"，作为"可触及的"、"可利用的"，"可超越的"而呈现于我们的身体面前。我们将永远不能根据事物来调整我们自己，也无法达到作为我们基础的事物所在。而只是知道根据我们意向的内在对象来裁剪我们的思想；这样一来，我们将不在世界之中，不在隐含于实践的自我之中，也可以说，不再与事物相结合，而仅仅是在欣赏宇宙的景象。"[54]

254

众所周知，《知觉现象学》所使用的在世存在首先出现于海德格尔的著作中。正如他在《关于人道主义的信札》中所指出的，这一短语并不表示一种世俗的限定，主要因为这一术语不是指偶然的环境，而是指"存在的澄明"或存在能在其中揭示它自身的开放领域。对这种开放或存在的通道的反思被表述为"An-

---

[54] 同上书，第440—441页（译文稍有改动）。亦可比较，部分受到梅劳-庞蒂启发，瓦尔登弗尔斯要形成语境的、但非偶然的伦理学之尝试，《压抑语境的忍耐标准》，载瓦尔登弗尔斯等编的《现象学与马克思主义》，第二卷：《实践的哲学》，（法兰克福-梅因，苏尔营，1977年），第134—157页。

denken"——这一术语也许可以译为回忆的或纪念的思考，它与逻辑-理性主义的分析和经验的归纳截然不同。也是在那封信中，海德格尔还提到了伦理学问题，但立即就将这一问题置于纪念的思想之背景下。他指出，根据原初的希腊用法，"ethos"这一术语既不是指推导，也不是指价值的确定，而是指人的居住或在世存在的方式。他接着说，从这种背景来看，反思这种居住和它与存在关系的思考，可以说是"原始伦理学"——虽然这种表述可能会引起混乱，因为根据近代的术语，纪念的思想既不能等同于理论化的本体论，也不能等同于描述的或理性主义的伦理学。为了解释这一希腊术语的意义，海德格尔提到了一段据说是赫拉克利特的片段："ethos anthropo daimon"。他在多少有点随意的翻译中，将这一段话译成："人的居住方式是对上帝的(或存在的)通道开放的"。[50] 也许在我们的语境中，我们可以更随意地将这一片段译为：人的在世存在包含着善的暗示或诱发。

---

[50] 海德格尔：《超越人道主义》，(法兰克福-梅因：男修道院，1949年)，第35，39，41—43页。亦比较德里达的评论："存在的思维（或至少是前理解力）决定……存在物之本质的认可(例如，某人作为另一存在物，作为另一自我等等)。它决定尊敬他人为他之所属：他人。没有这种不属于知识的认可，或不妨说没有这个存在物(他人)的'听任'，作为在本质上(首先在其他性上)它之所属而存在于我之外的某种东西，任何伦理学都是不可能的。"见他的《写作与差异》，巴思译，(芝加哥，芝加哥大学出版社，1978年)，第137—138页(译文稍有改动)。

〔附　录〕

一、关于风俗的外部研究：伯林论维柯与赫德尔*

当代哲学和社会思想中所发生的各种转变，使得许多在以前曾为笛卡尔主义和主体性哲学所淹没的现代思想家又重显异彩。其间最突出的要数G·维柯。他是笛卡尔观点的早期对手，他既没有捍卫经院哲学，也没有贴上狭隘经验主义的标签。前浪漫时期的某些人物亦经历过类似的复活——如哈曼、谢林和赫德尔——他们处于康德和黑格尔的框架之外。I·伯林论《维柯与赫德尔》的专著便这样问世于一个有利的时代。正如在许多研究维柯的会议上与出版物中显而易见的那样，人们对那不勒斯学派多方面的著作有着广泛兴趣。从稍轻一点的程度上讲，同样的语言可用到这位德国思想家身上。在编史工作越来越为统计分析所同化、社会经济的发展模型威胁着新出现的国家，不让他们有机会以自己的眼光来看这个世界的时代，赫德尔对历史语境之独特性的强调，注定要拨动引起反响的琴弦。

伯林先生给他的专论铺垫了广博的学问和历史、文化以及科学的精髓之坚实基础。实际上，他对后者的紧紧依恋既阐明了该书的长处又指出了其主要局限。一方面，在兰克和狄尔泰意义

* I·伯林：《维柯与赫德尔：思想史中的两部专论》(纽约：海盗出版社，1976年)。

上讲的历史感受性，在阐释17—18世纪思想的复杂全景方面显
258 然是非常有益的。另一方面，历史循环论和科学的本质的遗产可能阻碍抵达早期的历史理论。论维柯的那一章有着巴兰奇的陈述，可看成是格言：此人的命运多么非凡！他有着如此的直觉，当他不再教诲的时候，便是他不再在坟墓中存在的时候。该陈述写于1830年，表明了对新时代的自信，自信新时代已吸收并充分完成了维柯处于胚胎期的思想。然而，除了悍然不顾历史差异性的准则之外，把维柯纯粹当作"先驱"或前辈处理还减少了理论解释的任务：尽管有着许多亲缘关系与联系，维柯可能具有历史循环论不能掌握的某些要"教诲"的东西（赫德尔亦然）。

他对维柯学术思想的研究最重大和最具首创性的贡献之一，是在"源泉"或智力来源这一领域。焦点放在维柯"两个占主导地位的学说"之上——深信"真理/事实的公式可应用于在其最广义上所表达的人类历史"，以及"正是从中产生的、作为历史思想范畴的文化概念"（第117页）——伯林先生对此都进行了探根寻源。他发现最主要的意大利阐释者们（包括尼科林尼和巴达隆尼）所提出的论点不能令人信服。这些人把对维柯的主要影响归于他的直接环境，特别是归于在那不勒斯的哲学与科学思想背景。为了从"哲学、神学和科学理论领域"更广阔地发现其源泉，作者转向了哲学史，尤其是"现代早期法理学"。他着重指出："法学更接近维柯的主要兴趣"，这样，"长期寻求的线索便终于可在这里发现"（第 123 、125 页）。依照他的观点，法国传统(Mos Gallicus) 及其与古典语言学和法律知识的密切结合，尤其为以历史为基础的原文评注提供了灵感，也为历史上各种不同的文化理论提供了灵感。他写道："在历史法学家们，特别是霍特曼和波德万，与维柯之间有着既在基本方面又在细节方面）探求方法的相似之处。"虽然这不足以提高到结论性证据的

程度，但这种相似性至少有着推定的价值。"我们不能说，从目前所掌握的材料来看，已有肯定的证据说明维柯的主要概念来自历史法学家那里；而只可以说他非常不可能不那样做；因为那是他最了解的天地"(第131、133页)。只要历史法学不是从神学和哲学的阐释那里一刀切断，这种论题的可信性就很大。但其新奇之处也不应该加以夸张；狄尔泰老早就已将现代阐释学追溯到其哲学、法学和神学的根源。

关于维柯学说的要旨，不幸得很，他的研究不太令人满意，也不太有说服力。这部分归因于表述风格。他的表述极为闲散、重复和离题。也许是由于入神过度，诱使作者过于密切地模仿《新科学》的结构复杂、形象奇特而含糊的文风(以及赫德尔的浪漫与奔放)的缘故。其表述还不止一次地显出健忘的迹象，表现在叙述这部论著的不同之点时似乎无意间相互冲突。这样，根据某一段落(第111页)，维柯"假设我们能够，通过一种想象的洞察，使每个自在(借用黑格尔的话)——作用者可从外部观察到的实体……——变成自为，处于其中、同化于他的有目的的'精神活动'成分"。此后不久，他又告诉人们(第122页)维柯的意见"并不从自然移向心智，也不从偶然移向逻辑的必然(象莱布尼兹所做的那样)，同样不(象晚期的唯心主义那样)从物的自在移向物的自为"。类似的冲突或至少是紧张情形似乎还存在于强调维柯的哲学根源，诸如反对"哲学或神学或科学的思想"，与声称他归根结底是位"哲学家和法学家"，"根据偶尔有例子支持的总的观念来思维的哲学家和法学家"(第83、140页)。

更重要的是实质性阐述的缺陷。这部论著没有在澄清真理-事实的原则方面做出重大贡献。伯林先生只是正确地把这一原则当作维柯对思想史的枢纽性贡献。无疑，对这一主题的讨论包含许多有真知灼见的观察，不可等闲视之。尤其令人吃

259

惊的是对认识论的评论(第121页)。评论说维柯“没有在笛卡尔界定的那点上划上一条线——即在精神与物质或现实世界的先验知识与感觉世界的后天感性知识之间划出界线”;虽然他也划了线,但“把线划在别处:划在主动性和被动性之间,一方面划在人类事务的精神(mens)这里,在人类身上体现,由上帝与天道指导,实际上由他们决定,但人类自身是创造性的作用者,建造了文明的或政治-历史的世界;而另一方面,划在自然中的精神那里,自然是上帝的工具,上帝能够理解它,但对于没有创造它的人类来说,却象谜一样难以理解。”不幸的是,作者没有探索这个评论的含义。特别是他没有细究,对非笛卡尔的前提来说,精神的能动性和创造性可能意味着什么;他也没有指出对这种能动性的理解——在历史中对事实的理解——怎么能够升华到真理意义上的真知。总的说来,他关于维柯关键原则的评述似乎很容易与笛卡尔的甚至新康德派的准则相一致。他在某一处强调(第122页),认识论的“突破”是“在人的精神‘制造’的东西,以及人们不制造但却发现或照之行动的东西之间:前者是,或可能是,对精神透明的;后者则与它相抵触。”在简化了的公式中(第12页),分界线据说是划在“‘外部的’与‘内部的’知识之间,这在后来成了区别自然科学和科学本质的东西”。

诸如此类的评估都被用来为支持维柯起了先驱作用的说法服务——这部论著中反复强调过这种作用。在概述了维柯学说的核心成份之后,作者确定“这是处于胚胎中的历史循环论的全部理论”(第38页)。在其它地方,狄尔泰的生活哲学似乎只是含糊的目标(第67页):“在历史中我们是演员;在自然科学中仅仅是观众。这便是超出其它学说的理论,维柯之主张的不朽性一定寓于其中。因为精神科学与自然科学之间关键性的区别依赖于这一点”。与历史循环论攀亲缘关系必须要走向相对主义和主

观主义的癖性。依伯林先生所见，维柯的论点"指向一个很容易忽视的真理：所有的分类、选择和解释都是主观的"；在某种程度上，他甚至可以看成是"那些浪漫的唯意志论者、唯心主义者、实用主义者和强调通过人的改造行为而在人的经历中所起作用的存在主义者之鼻祖"（第 109 、141页）。诚然，他"的确不时地提醒自己，基督教价值观念是永恒而绝对的；但他大部分时间却忘了这一点，讲什么好象有必要此一时也，彼一时也（第 41 页）。从这个角度看，维柯的整个理论在作为一种深刻的矛盾出现：他的相对论倾向似乎与他强调天道以及"理想的永恒历史"等见解完全不符。伯林先生有时通过降低其重要性来试图缓和这种冲突，就象他不予考虑逆转 与再逆转 的概念时一样——只是"理想的历史"的一个方面——只看成是"他的观点中最乏味、可能性最小和没独到见解的东西"（第 64 页）。更为常见的是，他仅仅记录这种冲突（第 88 、114 页）："维柯的有神论与他的人文主义的历史循环论之间的冲突，他的天道之精巧理论与他对人的创造性和自我改造的劳动之不断地强调之间的冲突，在《新科学》里面没有得到解决……至于上帝的创造与人类的自我创造之间的关系本质：给定的或由超出人力控制和理解的力量所决定的东西与人类能够模铸的东西之间——我们的作者，或是出于过分谨慎，或是纯粹由于没有将其想透，并没告诉我们这一点。"

从前面讲到的与笛卡尔主义的比较中，我们也许可以搜集到某些暗示。正如伯林先生所正确评论的，维柯在他早年的、准笛卡尔的阶段倾向于把真理与先天的公理等同起来，并把真理与对人的精神直接明显的"清楚而明晰的思想"等同起来。难道人们不可以假设他与笛卡尔不断加深的争吵影响了他关于精神（或思维的本质）和关于真理的概念吗？这种转变的表示可以在《De Antiquissima》（可译为《最古老者》）一书中的段落里找到 231

(伯林先生曾引用过，第20页)。据此，笛卡尔关于先天的、仅能用智力了解的思想尺度“不但不可能是其它真理的标准，而且也不可能是精神本身的标准；因为精神在领悟自身的同时，它并不创造自己，而由于它并不创造自己，它对通过程式而自我领悟的前程式便一无所知”。维柯关于精神活动和事实与真理之间的连接概念很可能需要置于这种背景之下来考察；在这种情况下的历史不再降格到要么是思维之物，要么是外延之物的范畴了。伯林先生在主张(第66页)把“理想的永恒历史”模式作为“一种先天的真理”(或用莱布尼茨的话说，“它是一种真实，不是来自事实而是来自理性的真实”)是可知的时候，他复活了这个分叉点。[这种主张并不妨碍他稍后便宣称(第73页)——与莱布尼茨和其他唯理论者相反——维柯致力于“相反的”前提，“只有经验知识，只有不时深奥而奇特的、实际上发生过的经验知识，以及对之有影响的、超乎寻常的想象能力，才揭示形成人类历史的特征之‘永恒’模式作用”。]在最低限度上，能动性这一概念似乎应该值得在论著中受到更为详细的描写。我们在论著中读到(第107页，注释①)，维柯没有区分“‘行动’与‘创造’；依他所见，也没认为有这个必要”。

象第一部分一样，该书的第二部分对赫德尔的讨论，同样也辜负了其博学和对原始资料的通晓。所缺少的主要东西，是对两位思想家在思想史上所做的比较。正如作者所明说的，他俩之间几乎找不到直接影响的证据：赫德尔显然没有读过维柯的《新科学》，“直到至少在他自己关于历史的理论形成之后20年”(第147页)。然而，奉献给《维柯与赫德尔》的论著显然应该给智力方面的亲缘关系、汇合之点以及不同之处的考察留有余地。可能赫德尔对直觉与感觉的强调(他的著作之一中有着这样的短语“我感则我在！”“I feel！I am！”)，这决不是维柯的诗的智慧概念的复制

品。唯有一段(第119—120页)简略地暗示了可能的区分。在评论新柏拉图派和莱布尼茨关于人与自然之间的活动连续性的推测 262 时，伯林先生观察到："与谢林、拉瓦森、柏格森、比尔从这些一元论的先驱们以及所有其他自然哲学各种不同的现代信徒那里所派生出他的思想相比，维柯的思想与其异若天壤，所以维柯反对过他们。"另一方面，他着重指出："在他以前的自然哲学家帕拉塞尔士、也许还有康帕内拉，以及他们之后的赫德尔、谢林、浪漫派等在反对笛卡尔和康德的时候，的确相信这种确切的连续性。它形成了他们学说的核心。"虽然充满了耐人寻味的意蕴，但这种比较没有进一步进行下去；这部论著写了这两个部分之后便再也一无所展了，因此，赫德尔基本上是作为另一名先驱出现的。

在表述后者的观点时，作者集中在"三种主要思潮"上(主要由于它们整整影响了两个世纪)，同时反对"他那时代的思想主流"(第 146—147 页)：即民粹派、表现主义和多元论。选用第一个词主要是表达赫德尔对"亲缘关系、社会团结、国民性和国家地位"的依恋(第158页)以及他在反对人造生命形式中对自然生命形式的捍卫。他提醒人们，他关于国家地位的观点，是要建立与中央集权的、丧失人性作用的民族国家格格不入的天地；还有，他反对法国启蒙运动并非仅仅是出自贵族或封建嗜好的副产品(第165页)："他是启蒙运动最深刻的批评家，就象布尔克或迈斯特一样令人生畏，但又不带他们的反动偏见以及对平等与博爱的憎恨"。第二范畴主要旨在捕捉赫德尔作为狂飚运动(sturm und Drang)之父所起的作用，这个运动赞成人类所有能力的充分表现以及艺术(作为创造性表达的艺术)与生活的密切熔合。这部论著的主要重点在第三个范畴，取名多元论(pluralism)的范畴："此种信念不仅在于有关不同文化和社会的多样性，而且在于其不可测量性以及相应地摈弃"理想社会中的

理想人"的古典概念(第153页)。伯林先生把这一方面当作"赫德尔立场的含义中最革命的"部分来对待，而且他赞同门勒克的论题："赫德尔学说的核心是系统的相对主义"（第206、209页，注释①），认为这一见解本质上"有效"。依照他的观点，"相对主义，或确切地说，多元论的马脚"可以在赫德尔的、哪怕是"最正统的普遍理想的讨论中"发现，包括他对"人类总的理想"之阐释，(据说人类在朝这个总理想攀登)："如果接受赫德尔关于不可测的文化之同等有效性的概念，理想国家或理想人类的概念便成了支离破碎的东西"(第208—211页)。

上面谈及的三个范畴虽然有丰富的启发之处，但并非明显地和谐一致；他的论著几乎没有进行清楚表述其关系的努力。就维柯而言，他承认具有内在矛盾。我们读到(第213—214页)："在赫德尔的自然主义与他的目的论之间，基督教义与他热情洋溢地接受自然科学的发现这一事实之间有着紧张关系。"意义更为重大的是："以他关于泛溢的自然、被动的自然(natura naturans)之延续性的概念为一方"，与"以无法解释的天才飞跃、奇迹般的事件、纯粹机遇的关键作用为另一方"的两者之间形成的鲜明对照。到后来，这些紧张关系阻止不了这部论著对相对主义的阐述。然而，这种评估付出了代价：它不是纯粹把赫德尔的思想有意弄得自相矛盾，而是有败坏他主要论点的倾向。因为，只要存成历史和文化语境的完全不可测性，赫德尔或历史的其它任何学者又怎么能够破译出其意义，而且"感觉到自己进入了一切"呢？更重要的是，一旦过去转变成一种想象出来的博物馆或具有特异风格的审美展览的话，采取这种努力的目的又何在呢？这部论著主要缺少的，似乎是没有对伽达默尔的历史效果这一概念引起重视——历史的知性在行为中延续(这种行为不可能是完全非定向的)这一概念。尽管强调了"思想与行动、语言与活动"之

间的联系(第171页)，但这部论著却倾向于将移情作用限制在异想天开的消遣上。在这一点上来回忆一下伽达默尔不无好处。在反驳门勒克的裁定时，他评论说："我们不得不问问自己，那胜利的历史循环论之新时代在赫德尔的著作中发现的'先验之尚未溶解的余渣'，是否不可能对证实了他整个世界观的历史与自然的概要来说必不可少呢?"(《结论》，载《也论人类形成的唯一历史哲学》，苏尔营，1967年，第151页)。

二、双城记：利科的政治与社会论文

人们常常附和这样一种观点，即认为，现象学与社会和政治理论既无渊源关系又毫不相干。当萨特和梅劳-庞蒂的著作都不足以否证这种见解时，利科的《政治与社会论文集》*却让这种见解彻底休矣。在这些论文中(它们首先用法语发表了1956年到1973年之间)，利科作为一位精细而敏锐的思想家出现，深切关注着当代社会和政治问题。人们应该注意，这些论文决非"工作之余"不可外道的沉思冥想，而是凝结着职业哲学家利科的毕生心血。这一点在很大程度上说明了这些论文的魅力。从广义上讲，利科的哲学地位似乎位于胡塞尔和海德格尔之间——要么就在雅斯贝尔斯与列维-斯特劳斯之间。我认为，人们可以认为今天社会与政治思想的一些最关键问题，恰好起自利科所沉思的这一领域。 264

就象在他所有的出版物中都显而易见的那样，利科的思想更喜欢在广阔的思维领域纵横驰骋，而反对那种过于匆忙的综合。典型的是，他努力在着手进行这种协调或妥协的使命之前，

* 保罗·利科，《政治与社会论文集》，戴维·斯图尔德、约瑟夫·本收集整理(雅典，俄亥俄州：俄亥俄大学出版社，1974年)。

以对立的方式划出主题的边界。这本集子反复讲到"平衡了的紧张关系"或调停了的冲突与"对立"(第39、72页)。关于程序的惊人例子出现在论自由的论述中，在那里，他在绝对的原则与辩证法之间开辟了一条航道，作者同时求助于康德和黑格尔：前者是265 为了保证"自由的可能性之环境"而后者则是为了建立"使其现实化的条件"(第65页)。读者可在这个语境中回忆起另外一些"平衡了的紧张关系"，这种紧张关系是利科哲学著作的特征。虽然深深地受惠于先验的现象学(在他对胡塞尔的研究和将《理念》第一卷译成法文中体现出他受惠于先验的现象学)以及意识哲学的整个遗产，但利科早先在他的智力生涯中将其焦点从认识转移到人类意志和行为问题。在这种转移中，他给存在主义架设了一道桥梁。尤其是他的《意志的哲学》，把先验的自由和自由意志的分析与有罪、有限以及难免的错误(处于在世存在的人的状态所特有的东西)之经历并列起来。稍后，当语言问题和符号的阐释移至他思想的中心时，他将阐释学的两大类进行了对照比较并相互关联起来(在《弗洛伊德与哲学》一书中)：一类致力于恢复和追忆潜在的意向内涵，另一类则牵涉到破译和排除对意义之系统的曲解。几乎与此同步，在回答来自当代语言学和人类学的挑战之时，利科努力要在阐释学与结构主义之间达成一个临时协定(modus vivendi)(尤其是在《阐释的冲突》中)。

在这个集子中，紧张关系与它们的调停是在观念与方法论的层次上讨论的，但亦被看成在实际生活中的各个方面起着作用。基于在他早期有关人类意志的研究之基础，开头一篇论文探索了自然与自由的关系和辩证法，而且表述了对人类历史两个互补的解释：按照"里比多之升华的起源"和"自由之下降的起源"来解释(第43页)。接着第二篇论文探索了自由与社会文化机

制之间的进一步冲突，他是在对斯金纳行为主义进行批判的语境中这样做的。在一篇论《暴力与语言》的文章中，他又以缓和的形式解释了这种冲突。它考察了在不同背境中的有组织的权力与规范的意义之间的紧张关系，包括在政治、诗歌和哲学背景中。尤其是政治，据说寓于两种冲突的命令之十字路口：证明有罪的道德标准强调内在的完善与自律，而责任性的道德标准则注重在特定条件下的具体选择与结果。在政治机构中，该卷特别关注现代国家及其“冒险活动”，强调它的作用与影响的两面性特征：当现代国家作为启蒙、合理化以及在大范围内设计公众利益的带路人而起作用的同时，它也用来作为暴政与压迫的工具。用利科的话说：“在我们中间，国家是尚未解决的、合理性与权力的矛盾”(第 208 页)。 266

类似的模棱两可也在整个现代尘世化与城市化的过程中起着作用：虽然它们产生无名性、无根性和官僚统治，但是，这些倾向也可看作可能是人类自律与社会更新的先行官。附带提一句，依照利科的看法，今天社会和政治的更新不能只限于已确立的制度之改革(特别是系于国家的制度)，而且还得培养包容着人类的作为整体的全球性结构的成长——虽然这些结构并不应该简单地取而代之或拆除遗传下来的框架。在这一点上，自由与制度的辩证法引出了革新与社会变化的另一辩证法：在作为对民族国家的骄傲自大的重要矫正药的同时，星球意识(第135页)亦可要求全地球的一律性和无名性——这种洞察使得保持世界化与本地或国家的排他主义之间的张力成了理想的东西。同一辩证法贯穿于讨论阐释学或历史的知性与意识形态批判等各自的功绩中(如在伽达默尔和哈贝马斯的著作中举例说明过的那样)。利科在这一点上主张在参与传统与批判地疏远传统或从传统中解放出来之间取得平衡。结尾的那篇论文将调解过去与未来、调解

创造与记忆的短暂性作为政治家的主要任务。他告诉我们(第292页),文化的保存,“只有在我们完全接受我们的过去、过去的价值观念和象征符号的程度上”才有可能,“才能够全面地重新阐释它”。

虽然张力在自己的领域里意义重大,但在描述的张力中却为更加根深蒂固的对抗性所淡化:这即是奥古斯丁教义中的“双城”之间相互影响的戏剧效果。作为一个基督徒思想家,利科不仅把政治看成竞争的意识形态冲突,而且把它视为非宗教安排与末世学希望的相会之地。我们应该注意到,他关于双城间关系的概念,决不是中世纪世俗权力和精神力量的并列物之复制品。利科是坚决反对教会的直接政治作用或任何一成不变的基督教政治的:“将要出现的、作为见证的新类型必定与任何惯例的方面毫无联系”(第149页)。对教权主义的摈弃并没有让基督徒实行政治禁欲,它意味着允许基督徒成为“世俗城”中行之有效的参与者。他提醒基督徒们,圣经的戒律是“社会中坚”——由于这种戒律通过隐退到圣山而越过或通过不顾一切地全神贯注于个人拯救而为人们所忽视。依利科之见,在个人虔诚与“承担世界义务”之间也许有着紧张关系,但并非严格的对立(第124页)。至于现代国家——一种“建立与倒坍同时并举”的结构(第203页)——要规劝基督徒既帮助加强其合理性的运转,又扼制其滥用权力的癖性。然而,基督徒的潜移默化作用超出了国家的范围,延伸到现代生活的所有方面。在这种语境中出现的尘世化过程,作为对有组织的宗教形成的威胁要少于让基督教卷入世俗事务的机会。《城市化与尘世化》一文讲到了世俗城与社会变革的神学,指出现代“自然的警醒”和“政治的非圣化”怎样才能去鼓励人们努力洗清罪孽和赎回渎神者。最终,看作是“上帝的前卫”的信教者在尘世间给派定了三种侍奉或服务(第193页):这便

是宣讲(kerygma)、通过调解(diakonia)而进行医疗以及末世学交流(koinonia)等宗教义务。履行这些仪式,保持信仰之"盐"完好无损。"非教民将拯救教民。我们将不得不学会看教会的脸行事,宣告的、调解的以及具体团体的宗教仪式就在教会那里面对整个城市,就如现代世界所造出的那座城市:也就是那座世俗之城"(第197页)。

依照利科的观点,交流的目标不仅要求精神祈求,而且需要为团体生活建立社会先决条件的努力。关于经济财富他写道,"我们将不得不重新洗牌",而且"这是基督教会的根本任务之一,要向那些'有者'说清楚,他们必须在世界规模上施给那些'无者'"(第117页)。大意如是的这类陈述并非偶然。从政治观点来看,整卷的那个论点都在赞成基督教社会主义或赞成通过以宗教为动力的自由原则调和了的社会主义。至于政治和社会的策略,利科甚至成了马克思主义友好的批评家或批评的好朋友——如果将后者作为一种"人道主义的现实主义"而不是作为"赤裸裸的唯物主义"学说来看待的话。《今日社会主义》一文将社会主义定义为在经济、政治和文化领域都起作用的综合运动。在经济层次上社会主义意指"从市场经济到与人类需要相适应的计划经济之过渡",而那是以"集体或公共"的生产资料所有制为特征的(第230页);在政治和社会层次上,这个运动提倡"最大数量的个人参加经济决策",就是说,建立"工业的民主"或"劳动的民主"(第234、237页),而在文化上它则要为反对异化和赞成与"人类最没有特权的阶层团结"所做的斗争(第241页)。然而,正如利科所认识到的,大规模的计划和公有制也可能少不了剥削与操纵的新形式。从这一危险引出了"用真正的自由主义为之重新辩护的需要,即要有国家认可和保证的、对作为文化的人的批判和创造活动的领域之再维护"(第83页)。恰恰是在社 268

会主义计划需要排除社会非正义的时候，不得不将自由的守护者小心翼翼地保留下来："在我们必须扩大国家在经济和社会事务中的作用的时期，在沿着社会主义国家的道路前进的时期，我们还必须继续完成自由政治的任务，其中总是包含着两件事：在权力之中分权，通过民众代表来控制权力的行使"(第 213 页)。

这些话写于 20 年前，而现在却仍有反响。利科对自由社会主义或社会主义的自由主义之恳求，注定要在为集团政治所麻木而既厌倦了资本主义的剥削、也厌倦了斯大林暴政的那一代人(在法国和其它地方)身上拨动反响的琴弦。在更严格的理论层次上，这一卷书中含有许多言论，容易迷惑那些熟悉当代哲学倾向的读者。要是当代哲学语言优美，利科对这个题目的评论——尤其是对文化相对主义和普遍主义之孪生陷阱的评论——便值得认真注意。他写道："翻译的部分可能性证明人类在其深处融为一体"(第 282 页)。他又补充道："在技术层次上人们却可以完全相同，但在历史创造的更深层次，分叉的文明只能按照把一种语言翻译成另一种语言的模型来进行相互交流。"在讨论阐释学和批判的理论时，读者很可能对把哈贝马斯的利益概念与海德格尔派的关心以及马克思主义的实践概念所作的比较感到吃惊(第 261 页)。在相同的理智语境中，人们可能希望深思哈贝马斯有关利益的三种类型与文明的三个方面的关系——即"工业、机构和价值的观念"(第272页)——利科在他对政治教育的评论中这样描述过。附带说一下，他关于"超脱了的"思想和文学的观点又使人回忆起早期的法兰克福学派，尤其是阿多诺在反对宣传式的操纵中对艺术自由的捍卫(第 84 页)。

269 尽管它的功劳极大，但该卷偶尔也有使读者困惑不解的倾向。偏爱紧张关系和自相矛盾的话有时使其论点陷于进退两难的危境，而调解则亦招致稍显妥协的联想。虽然谁也不强迫作

者提出解决的办法，但作者有时仍可以对人们于这种哲学困境所发起的挑战探索得更为彻底一些。这样，关于自然与自由的辩证法，很可能不是告知人们解决自相矛盾的话能够在莱布尼茨的内欲 (appetition)* 这一概念和斯宾诺莎的努力 (conatus) 这一概念中找到线索就行了——尤其是，人们很快就得知必须摈弃“斯宾诺莎完全实证主义的本体论”之后(第32、34页)。他对辩证法的描述亦模糊不清(用借自那伯特的术语说)。他把它描述为“由存在的肯定性之自我所挪用的东西，这种存在构成自我，但它在许多方面又不占有自我”(第 33 页)。更普遍地说，该卷从来就没有完全清楚说明过自我的作用或人在与自然、文化或宇宙的关系中的作用，《人道主义》一文承认：“人决定和选择他自己”；而同时又坚持一种“有限的哲学”，把人当作“仅仅是人而已”的哲学(第 75 、87 页)。后一种限定并没有妨碍利科在另外一处争辩道：“上帝在造人的过程中，创造了他的创造者”以及“通过激情，想超出一切虚空极限的激情，人显露着一开头就已交付给他的教诲权威”(第131、133 页)。对人的地位的爱恨同时在伦理学中得到了延续，尤其是在价值观念起源这一问题上得到了延续。论阐释学的那篇文章肯定“伦理生活是场永久的交易，是自由设计与特定制度的世界所描述的道德境遇之间的交易(第 269 页)——但这还是使人们把握不准伦理状况的起源问题。另一段落的陈述雄心勃勃，但也不乏躲躲闪闪：人“创造具体的价值观念，但人是在价值王国里创造的，这个王国在原初的基础上决定人的意志的价值观念”(第 129 页)。政治理论家和哲学学者们应该感谢利科首次提出了问题，但更进一步的阐释则要靠他们自己去尽最大的努力。

* “内欲”在莱布尼茨那里指“单子”自身所具有的内在胃口，这里意译为“内欲”，并注明原文，请读者注意理解。——译者注

三、论批判理论*

270 法兰克福学派的著作正在该学派的发源地以外的地方迅速获得盛誉；在北美，批判理论——该学派观点的简称——在知识分子和学术人员当中，在各学科的广大范围里，都得到广泛的注意。奥莱尔编的《论批判理论》这部书，表明了人们普遍欢迎这一理论的状况。这部书的所有撰稿人，不是在北美土生土长，就是长期呆在那里的居民，仅有一人例外。即使是这位唯一的例外者，也在加拿大和美国度过了好几年。正如一位撰稿人所言，"批判理论已在德国枯萎，却在美国繁茂"，这一说法未必正确(第142页)。不管怎么说，哈贝马斯(该书把他列为这一学派当代的主要代表)仍然主要在德国背景下工作。他的许多学生也是一样，霍克海默和阿多诺的学生亦是如此。该理论横渡大西洋的甚为巨大的影响，很可能得归结于后工业社会或(更确切地说)归结于有组织的资本主义及其专家政治和文化一维性趋势——在北美仍然表现得特别明显的趋势。虽然这位撰稿人仍属夸张，但他的下列说法确乎切中时弊。他写道(第135页)："尽管其语言以及经常提及的欧洲文化，在30年代末和40年代初所形成的批判理论，是具体作为美国社会的理论而问世的。虽然它讲的仍是德语，而且最初在美国没有影响，但批判理论已无可挽回地移出了其欧洲发源地。"

诚然，它横渡大西洋的迁移，不会不使批判理论受些影响。有好几篇论文就是用明显的北美"反主流文化"或"青年文化"的语言写成的。在一位作者看来(第12—13页)，在"从德国 271

---

* 奥莱尔编：《论批判理论》(纽约：西布利出版社，1976年)。

移植到北美的过程中”，批判理论趋于进口“一种晦涩的哲学分析文风，充满了权威的经院哲学结构”。没有集中在它的“哲学遗产”上，他争辩道，要更新这种理论的洞察力，非得将批判理论用“直接而非中介的方式写出来不可”。不管它的其它价值何在，这种更新注定会使该书的中心议题复杂化，使区分与之平行的运动以及共生共长之物复杂化。当然，在某种程度上，外形的模糊是法兰克福理论家们的观点之特征，无论地区如何转移：其代言人旨在主要把它当作对已确立的学说之详审或当作对意识形态的批判，我们不可轻易地把批判理论看成一种系统的学说或一套实证的命题。由于个人文风和特点的鲜明对照以及该学派成员之间的代差，分界问题变得更为严重起来。在伦哈特的撰稿中，他讲到“分歧的过程，如果不是解体的话”，也成了过去十年中法兰克福学派的标志——这主要归结于“哈贝马斯开始了他自己的哲学旅程，这个旅程和他老师们的历程几乎没有什么接触之点”(第34页)。伦哈特对这事的陈述可能有点过分，但他表述中的不可否认的分歧似乎使得我们迫切需要仔细地探索法兰克福学派理论家著作中的亲近关系和脱节之处。不幸的是，该书没有进行这样的探索。只有在最后的部分有个例外，威尔麦尔所写的、题为《交流与解放：批判理论的语言转折之反思》的论文是个例外，但其标题又没充分表达作者所关注的范围。

背景：马克思、韦伯和卢卡奇

大部分编纂文集所具有的危险在《论批判理论》中也存在：撰稿水平的参差不齐以及只有部分的协调性。我没有按照文章的顺序(其顺序似乎并不显露直接可见的格调)，而是大体上沿着年代顺序这条路线来安排我的论述。我坚决主张，希望得到批判理论发展的全部背景的读者，从威尔麦尔颇有灼见和信息灵

通的叙述读起。威尔麦尔将法兰克福学派的先行动机追溯到马克思本人的著作，他着重指出——尽管他的生产力与生产关系的清楚区分、尽管他在费尔巴哈论题中对“真正的、感官活动”的强调——但马克思往往是通过将实践意义狭隘地等同于劳动或工具物质的生产来要弄实践。他写道：“出于他对人类学的和总体理论的考虑”，（第 233 页），“马克思试图将符号的功能与生产的功能结合起来，为的是拯救‘物质生产’范畴在人类学上的第一性质。首先，人是作为制造工具的动物来表述的”。马克思含蓄的意向在恩格斯的著作中就以公开学说的形式出现了，因为教条地看待“从空想社会主义到科学社会主义的过渡”，而辩证唯物主义亦堕落到自然主义的形而上学（第 235 页）。随着管理的精致化和联合工业的兴起，唯科学论和工具主义的危险变得明显起来——韦伯试图在理性化和官僚主义化的标签下掌握这些倾向。卢卡奇把韦伯的分析结合进了他的资本主义制度下意识之逐渐具体化的理论——虽然卢卡奇仍然期望通过阶级斗争使这样的具体化即刻解体，而没有考虑到资本主义社会合作的技术改造。依威尔麦尔之见，后者的改造为法兰克福学派的缔造者们清楚表述过的批判理论提供了直接的刺激：“他们所共同坚持的，是随着有组织的资本主义出现，创造出一个封闭的‘工具理性’或‘单向合理性’的宇宙”，以及更进一步的解放，不是来自尚未展开的经济矛盾，而“将不得不在反对资本主义发展的内在逻辑中获得”的观点（第 244 页）。

该书反复提到韦伯与卢卡奇，但对他们与批判理论之关系并非总是那样审慎地肯定。在他的《科学、批评术与批评：重访“开放的社会”》一文中，威尔逊表达了他的信念：“正是韦伯构成了基本的分离之点，而这无论是对波普尔主义者，还是对批判理论家们都是个疑难问题”（第205页）。这种信念在波普尔的例

子中似乎可靠，如果他分离了科学的客观性与价值观念及哲学前提的主观选择性的话（这种分离是将社会探求降格为有效方式的调查之清楚区分）。他着重指出："波普尔处在颇带韦伯色彩的科学与政治之间的分叉点上。在这里，社会科学被当成'技术的'问题的解决者，因此是实践而不是科学"（第211—212页）。从这一视点出发，"社会科学在形成'相应的'社会及政治目标的努力当中成为侍女"，这暗示着"处于这种学科的理论竟无例外地起着工具作用。工具的价值不在于对真理的寻求，而 273 在于它们的正确估价以及对其利用所取得的实际理想结果的程度"。法兰克福学派的奠基者们——威尔逊和威尔麦尔在这点上意见一致——采用了韦伯的理性化概念，但要坚持这个称为"正式的"概念之政治特征：它在统治结构中的纠纷。于是对一些批判的理论家来说，朝社会主义方向运动，暗示着既在政治机构层次上发生变化，也暗含了科学理性层次上的变化。然而，在哈贝马斯的著作中，威尔逊发现了回复到韦伯那里的原有分叉点。他宣布（第218页），哈贝马斯的认识论展示了"直接来自韦伯的理性化与从世间惊醒过来之间的区分之破裂过程"。对于理性化，哈贝马斯代之以工作或'理性之有目的的行为系统'；对于世界的惊醒，他代之以相互作用，或'象征性调解的相互作用'。前者受技术规则制约，后者则受制于不成文的规范"。用这种方式的语言道出，此种主张显得一边倒。与韦伯（及波普尔）的联系也许存留于'经验分析科学'领域，但哈贝马斯相互作用的概念，尤其是他对不成文的规范之推论的辩护，几乎不能与韦伯的决断主义或工具主义者的社会探求观点同日而语。

皮科恩所写的，题为《超越认同理论》的论文包含了有关卢卡奇及其著作之反响的附加评论意见。与柯尔施和葛兰西一道，卢卡奇也是作为"黑格尔式马克思主义"的发言人出场的。这种

观点的提出，主要是作为对第二国际实证主义的反应。依据皮科恩的观点(第132页)，卢卡奇的独创性并非在于他“引入了异化的主题”，而在于他根据资本主义制度下普遍存在的劳动分工和作为其后果的客观化理论形式去对它进行分析：“在资本主义生产逻辑之内的异化框架，以及通过黑格尔整体与部分的辩证法对马克思主义的重新解释，产生出一种理论，它能把无产阶级规定为变革的历史动因、其政治目的是将那种以商品拜物教为典型特征的破碎不堪的文化整体重新整合。”然而，在这种陈述和对柯尔施与葛兰西的论点的描述中所表现出来的洞察力，并非这篇论文的一贯特点。这样，“卢卡奇、柯尔施和葛兰西的贡献就不是他们直接政治努力的结果，而是对那项工作及其失败进行反思的结果”。但这一声称（第132页）至少在应用于《历史与阶级意识》时似乎值得怀疑，这部书的热忱还是反映了革命(如果不是太平盛世)的期望。更重要的是皮科恩对后来发展的评论。在他看来，由于引入集装线和“科学的”管理，导致了黑尔格式马克思主义第一个浪潮的跌落，这也是由于经济大萧条和法西斯主义而导致的无法逆转的衰落。他评论道(第135页)：考虑到时代的趋势，“30年代的黑格尔式马克思主义者的新一代把集体主体性的客观不可能性作为其分道之点，而且寻求保存为资产阶级个体性所创造的自由空洞，而这个制度似乎在起劲地铲除个体性，这是不足为奇的。在执行这种理论退却时，30年代的新黑格尔马克思主义者称他们自己为‘批判的理论家’，并把他们的分析集中于文化和心理学方面。”对这个陈述值得质疑的是，与其说它在降低集体主体性(读作：无产阶级)的重要性，不如说它把法兰克福纲领与黑格尔式马克思主义等同起来，并注重资产阶级个体性。实际上，在我看来，黑格尔式马克思主义者代代相继的假设，会将批判理论的一些最明晰的特点弄得模糊不清。

274

在戴维斯一篇短小但写得极为精彩的论文里出现了这样的特点，该文的题目是《时间、美学、与批判理论》。这篇文章集中在卢卡奇与本杰明之间的关系上，因而也就集中在黑格尔式马克思主义与早期批判理论的重要连接点上。在很大程度上，这种讨论围绕着审美的(亦是社会的)理论之中心主题：形式与内容的连接点。我们读到(第64页)："本杰明论形式与内容的文章，与卢卡奇的有着本质区别。在那里，虽然两位作者都讨论过不同的中介，但得出的主要区分是在伟大的艺术作品必须表现经验和冲突的总体性这一点上。"一般说来，卢卡奇的美学适合于实质的总体性，"这种总体性反过来支配一定的形式"。本杰明的著作与此形成鲜明的对照，(尤其是他在巴黎论豪斯曼建筑术的笔记中)，强调的是关系的复杂性以及"不大认真对待形式的危险性"。在这两种探讨方法的背后，还有着哲学前提之更为根本的分歧。卢卡奇的世界观反映了把历史当作人类意向性的副产品和意义演化的综合物的观点。戴维斯评论道(第65页)："在卢卡奇看来，从艺术与社会变化的关系中去谈历史，需要探讨总体化的形式，这种形式反映了经验的整体性。"另一方面，本杰明的《启示》包含着这样的声明："没有哪种文明的文献不同时是野蛮的文献"——这种声明不仅指向历史的脱节性，而且还指向非意义和非意向性的广阔延伸。从本杰明的观点出发，历史学家的任务就是要打断参与者的手势与构思，来建构历史的生动画面。用戴维斯的话说(第67—68页)："我们对19世纪中叶法国演员的手势作出解释，并不是仅仅考察人与人之间的关系，而且还要考察人与物之间的关系。依此而言，历史本身就是个物。"一如他所补充的："如果马克思主义是辩证的唯物主义，本杰明就是最卓越的唯物主义者。资产阶级政治家和商人把物质变成了进步的精神浪潮。历史唯物主义者把物质当作物质，而把进步当作物质的残渣。"

关于社会变革，卢卡奇从内在矛盾中派生出运动，而本杰明则寄希望于“从残渣中打捞起来的契机”，即“被救世主的时间碎片所射穿”的契机。（该书还收有另外一篇文章，讲的就是美学，题为《审美经过和作为解放过程的自我反思》，然而，从这篇文章中，我只能推测现代美学追求解放的冲动，这种冲动多少与自我反思有关。）

阿多诺与马尔库塞

由于戴维斯的论文，人们可能期待对阿多诺的著作进行同样敏感的讨论。不管怎么说，他比法兰克福学派的其他成员更强烈地受到本杰明的影响。然而，这种期待落空了。事实上，在批判的理论家中，阿多诺在该书中受到的敌视最深、谩骂最多。移情作用或欣赏的标准——虽然在接近尾声时取消了——可以在伦哈特所撰写的《启蒙的漫游》中发现。该论文讲的是霍克海默和阿多诺《启蒙的辩证法》，特别是讲了那部论著中所包含的《奥德赛》附录。“远远谈不上直截了当的解放”，伦哈特写道（第36—37页），启蒙在霍克海默和阿多诺的眼里“已有了辩证的特征”，因为它意味着“从神秘中解放的同时又摧毁了已赢得的自由阵地”。他补充道，在其与线型发展分道时，《启蒙的辩证法》对“历史总体性的思想”发动了最激烈的挑战，这种挑战标志着“批判理论在辩证法思想里，也就是在黑格尔和马克思主义之类的辩证法思想里引起了哥白尼式的转折”。正如这部论著所表述的，原始或史前的人“活动在以自然无处不在为特征的环境中”，在这种情形下，人“没有自我，没有自我意识，没有脱离了自然的同一性”（第 39 页）。伦哈特对该论著中古代自然理论的评论令人惊讶，值得大段引用（第 48—49 页）：“如果启蒙的历史使命是人渐渐从恐惧中解放的话，这便意味着自然——神秘威胁的所

276

在之地——并不是一个无动于衷的它性，即通过主体的辛劳与武断的构造力量而逐渐变得‘为我’的它性。相反，古代的自然是确定的，精神饱满的，而人则‘为它’而存在”。对比之下，“中性化了的、黑格尔和马克思思想中无爪无掌的自然之概念，只不过是现代世俗化与非神话化的产品，与自然人眼里的自然不能混为一谈。《奥德赛》的附录描绘了因个体意识和理性从神话的集体力量中出现而带来的痛苦、狂欢和诸多不便。启蒙在这样的语境中表明了“主体或人类自我的形成，这种形成在无时不在的神秘危险的猛击中得以幸存”，这种过程典型地表现在奥德赛身上，“处于初生状态（statu nascendi）的个体身上”（第43页）。这种过程的主要代价是渐渐的自我封闭性和对他人的不敏感性：“自奥德赛起，冷漠不可避免地成为个体化的影子：能够眼见自己的同伴被魔鬼吞噬而不受良心谴责，甚至连肉体痛苦也没有，这就是主体化的条件”（第 56 页）。

伦哈特从描述转向评估，他提供了几点评论或“几行可能的反思”。他自己将其说成是印象主义的反思，但其共同要旨几乎难以令人苟同。有一主要的评论与在《启蒙的辩证法》里形成的“恐惧的主题”有关。他宣称发现了现代生活的“非恐惧化”。伦哈特争论道，这部论著“错误地暗示恐惧与惊慌是电脑化时代日常生活的心理伴随物”（第 49、51 页）。暂且不说论著中的暗示是否如他所述，我们倒很想知道伦哈特对恐惧的关注是否并没有将这部论著的焦点不恰当地从哲学-历史领域移到了心理学领域。更有甚者，神经过敏的焦虑——他直言不讳地承认此种焦虑在最近几个世纪处于上升阶段——很可能是恐惧的变调，几乎不可能从人类早期“真正的心理恐怖”（第 52 页）一刀割开。最重要的是伦哈特对这部论著中所展示的总体观点的评论——以及阿多诺的整个著作——他在里面发现了它标志着最凄凉

的悲观主义。依他看来，阿多诺的态度可以下列陈述作出总结："我们所做的一切都错了，无论它以多么宽宏或激进的方式表达出来。"他补充道，在阿多诺的著作中一次又一次地出现"城邦疆域(civitas terrena)的诺斯蒂教思想，在那块疆域，所有的奶牛都是一般黑，一切东西毫无例外，不分青红皂白都是恶。这种思想，较之于有辨别力的洞察和对确定的社会政治前景展望之批评，还在那里占了上风"(第53、55页)。伦哈特在这些著作中所发现的、特别刺眼的一句关键性短语是"有罪的普遍语境(或连接点)"(universaler schuldzusammenhang)的概念。他评论说(第53页)，"在没有可信的正当行为方式可循、没有主体寻求自律的道德法典可依的时候，怎么会产生有罪感呢？这就是阿多诺不明智地假设一种宇宙精神的情形。诚然，这种宇宙精神的所作所为，更象复仇女神，而不大象人类的恩公或人类最高向往的化身。"据我判定，这些评论完全是错了。与伦哈特的宣称相反，阿多诺并非仅仅是个非道德学家或反道德学家，对他来说不存在道德规范，不存在行为是非之分。他的伦理学观点并不仅是在《小道德》一书的(Minima Moralia)警句中形成的，而且还是在《否定的辩证法》的康德重要章节中形成的(无独有偶，这部著作并不充满绝望，虽然希望并不系于主体的意向之中)。然而，普遍的有罪感之连接点的概念并不正好属于个人伦理学的层次，而是属于道义(剥除其唯心主义的暗示的层次)；该短语不是将焦点放在寻求自律的主体上，它指的乃是我们的行为受到更为广泛的社会和历史结构的影响，而这种结构的变革并不能仅仅出自个人的善意，但也不会使之陈旧作废。

伦哈特的论点较之于该书中其它部分的明显敌意来说，还算是克制收敛的。在艾吉尔《论幸福与毁坏的生活》一文中，他将"阿多诺几近纯粹的悲观主义"与马尔库塞"谨慎而复杂的乐

观主义”以及奥莱尔“原始的社会学”等观点进行了对照。他写道，在阿多诺“运用否定的语言和赞赏否定文化”之时，马尔库塞和奥莱尔“已把美国青年求生本能的造反当作一种潜在的革命现象而对之作出反应”。最使艾吉尔心情沉重的，是阿多诺对“形象的禁忌”或对希望之乡的拒绝性描绘：“为时太久了，马克思主义受到禁止描绘社会主义形象之禁忌的统治太久了”。这篇论文的中心主题是“必须解除这种禁令，必须反对阿多诺不去讴歌社会主义的沉闷而不情愿的态度”（第13—14页）。正如这篇论文所表述的，批判理论和社会主义一般来说有着强烈的音乐与美学的内涵。我们读到，“阿多诺看到的是，否定的理论在震撼心灵的十二调音乐之骚乱声中引起震动，而马尔库塞和奥莱尔则听到摇滚音乐的撞击与奔放送来的自由的新希望，提供了社会主义生活还未形成语言表达能力之前的和谐憧憬：社会主义的**物质**基地”（第13页）。 278

依艾吉尔之见，朝社会主义前进主要需要审美和象征的努力，因为，他宣称（第15页）：“诸如音乐和理论的表达方式，**它们本身**构成一种新的政治和社会关系结构”。我们所讨论过的那些作者之间在这方面的鸿沟甚大：“奥莱尔和马尔库塞的办法是，企图直接创造一个社会主义的政策机构，以音乐与理论的和谐为媒介。阿多诺的办法是通过不和谐来形成对抽象命题的否定”。**理论**一词，就象在这个语境里所使用的那样，并非旨在传达心灵的奋发——其诱惑力与“摇滚音乐和毒品的非线型时空”相比将会显得苍白；与此相反，他告诉我们：“理论在唱歌、绘画、书写和调情作爱”（第19、32页）。真正的批判理论遵循同一模式，它在此模式中“歌唱世界”，而且在这种意义上它正好与实践吻合（第18、24页）。

如艾吉尔所示，批判的理论家们之间对比的差异主要在于

他们对主体性及其社会作用的不同估价上。远在结构主义兴起之前，阿多诺就在他的某些著作中发现了这个现代生活的核心成分，如果算不上死亡的话，也是不大合适和令人不爽的。用艾吉尔的话说："阿多诺假设主体是在纳粹死囚营里枯萎了的资产阶级哲学的残渣余孽。"另一方面，马尔库塞和奥莱尔所提供的"解放的理论"则把"主体当作革命实践之相对未受损害的力量来对待"(第 24 、26 页)。马尔库塞的"新感性"和奥莱尔的"原始社会学"都从弗洛伊德精神分析的求生冲力之组成部分中寻求支持。"而阿多诺在阅读弗洛伊德时，却把他当作完全根除了主体的先知先觉者"，两位思想家利用"据说是'阴沉的'弗洛伊德来假设一个具有健康创造性和社会主义关系的但被埋藏了的求生冲动基层。"依据马尔库塞和奥莱尔的观点，"实证对立的核心在于开始从肉体化的主体中出现的求生冲动之'理性'当中"；这样他们便能够"从肉体化了的主体感受回复到马克思主义"(第 26 页)。对比一下从笛卡尔到胡塞尔的哲学主体性传统，可以发现，以这种方式揭示的主体是具体的、确实的，并且是通过自然的本能之媒介而与自然直接相联的。依据艾吉尔所见，马尔库塞和奥莱尔的弗洛伊德主义，使得他们"把自然主体作为集团政治的新代理人来利用"。通过心里分析的支持——他在后来的语境中陈述(第 31 页)——这两位作者能够形成"主体性之客观特征的理论"，这样便让人们看到了"主体性的客观性"或"客观的主体"。

279

在该书的其它地方也引用了马尔库塞的著作，而且通常以赞同的眼光来引录。在他自己撰写的题为《批判与回顾》一文中，奥莱尔提到了马尔库塞对"本质的概念"之详述以及这种论述对"人的本质"的意蕴。他写道，在"前现代存在的理论"围绕着"本质与存在之间的紧张关系"争论之时(第 5 页)，现代哲学已倾向

于把本质降格为“逻辑与认识论的问题了”，这种降格在“自黑格尔至康德到胡塞尔”的先验意识的问题上尤为明显。这种倾向只有在“批判的唯物主义”中才得到制止，在那里，“本质和现象之间的紧张关系成为通过社会和经济组织的特定形式，使人类发展的历史理论”；因而“批判的黑格尔-马克思主义的本质概念”主要指的是“人与人之间的历史关系”。依据奥莱尔的观点（第6—7页），批判的唯物主义基本上是在两个层次上起作用：“在一个层次上，概念处理具体化了的现象之间的关系；在另一个层次上，它们处理具体化了的现象之间真实或本质的关系，这时的现象之主体结构已作为历史的特定实际所揭示出来。”依他的观点，马尔库塞的著作已重新捕捉到这种核心洞察力；他既离开了抽象的唯心主义，又离开了粗糙的唯物主义，其见解已把“存在的本质和现代知识的主体实践之概念，嵌入了人的本质之批判的概念所要求的、黑格尔的自由与理性的统一性中”。另一篇文章为奥布人所写，题为《死亡与革命》，讨论了马尔库塞在弗洛伊德阐释领域的竞争者之一弗洛姆；但其论点基本上就是弗洛姆的：“对法兰克福学派批判理论之文集所撰稿件应该以更肯定的眼光重新估价”，特别是在他的早期著作中，“分析更加马尔库塞化——因袭了《厄洛斯与文明》的某些章节”（第104、123页）。

正如该书所描绘的，弗洛伊德式或马尔库塞式的马克思主义招致许多批评。没有一位作者意识到，或关注着更为新近的、从阐释学与结构主义的角度去重新译解弗洛伊德的倾向；拉冈的著作在本能冲动的创造-肯定的特征问题上使人们产生了疑问——这种见解在艾吉尔的论文中受到特别热情的赞扬。后者 280 的叙述在其它方面亦可质疑。在他的系统阐述中，求生本能的理性之概念令我吃惊。依我看，这个概念是忽视理性和经验的

复杂调解而又华而不实的综合物。一种“吟唱”和巧合于实践的理论很容易欺骗思想和行动的完善。至少同样值得怀疑而有害的，是肉体化了的主体或客观主体的概念——诚然，术语的贴切性并不只是局限于马尔库塞的著作，而在很大程度上延伸到存在主义文献中。与提供一种中间道路或一条超出唯心主义和唯物主义道路的设想还相差甚远，依我看这个词组仅仅结合了两种观点的短处而不具有它们的长处：在抛弃与先验主体性的传统相联的严格认知标准之时，此概念未能同时捕获唯物主义的非意向的或结构的内涵。艾吉尔宣称在肉体化的主体里发现了调和人与自然的桥梁，这对我来说似乎纯属无稽之谈。降格为“主体之肉体的和求生冲动的健康力量”的同义语(第 27 页)，自然最多也只是作为一个人类奋斗的具体附属物在起作用。

从一个稍微不同的视点来看，皮科恩接过了对阿多诺的批判。在皮科恩所撰写的文章中，阿多诺作为自行其是的或黑格尔式马克思主义的叛逆者出现，他最终——与伦哈特指控的非道德主义相反——堕入了严格的康德主义。皮科恩争辩说，马克思主义的总体化理论，截然不同于其历史的应用，它“只能作为信仰存在”。他宣布(第 137 — 138 页)“最后在阿多诺身上发生的是他失去了信仰。他再也不相信普遍历史的可能性，而且必须摈弃黑格尔的目的论来转而依靠康德抽象的道德论，而这种道德论既不能解释它自己也不能实现其伦理理想。”阿多诺盘踞在他的绝对命令或“本质的逻辑”之“特殊阵地”里，他不仅在着手“向支配性社会中具体化了的现象投出批判的雷霆”，而且要“把所有其它理论当成冰冻的形象来加以揭露，因而将其当成同样支配社会的同谋”(第 141 页)。作为阿多诺的否定性之解毒剂，皮科恩乞求的不是马尔库塞的“新感性”，而是胡塞尔的现象学——他强调(第 138 页)：“批判理论从来没有重视过这种

现象学”。正如他所推测的那样(第 139 页),这种缺乏重视，主要是因为它(误把)“胡塞尔本人的著作解释为走向海德格尔本体论的预备性一步”，而这种本体论完全“排除了集体解救和在性质上改变人类困境的可能性”。在我看来,当胡塞尔的大部分学生得知（就象他们的老师也有可能得知的那样)，“胡塞尔提供了唯一真正的唯物主义认识论，足以指导资本主义发展的新阶段”(第 140 页)时，他们将会感到惊讶不已。而当代读者也许亦会对这样的主张发生兴趣(第 142 页)：在垄断资本主义的现阶段,“不但需要从上头拆掉镇压的官方机构，而且要人为地创造一些自由空间,以增大必要的批判范围”。 281

对手：波普尔,卢曼

该书的剩余部分主要用来评论法兰克福学派成员和与它相互竞争的阵地上的发言人之间的许多争论，诸如波普尔的批判理性主义,系统论和阐释学。由于它们易于突出批判理论之与众不同的方面,这些争论显然值得重视。我们应该留心,对立的营垒并非总是严格地信守相反的观点，而是往往享有共同的前提——这种情形使得他们各自的论点与评估都复杂化了。相对来说,流行于波普尔派和批判理论家之间较为直接的敌对观点,是在威尔逊的论文中得到了仔细审定的那些冲突。正如威尔逊着重指出的,争论的高潮点之一是波普尔和阿多诺之间(以及他们各自的追随者之间)的对抗，即在 1961 年德国社会学协会会议上的对抗。争论的核心是——当时以及后来都是——理性与合理性反思的恰当作用问题。波普尔派倾向于把理性限制于科学探究(主要在自然科学方面)，而批判的理论家们却专心于将反思的范围延伸到社会和历史经验的广大领域。威尔逊评论道(第 208 页)，波普尔的态度“始于把个体从社会结构中抽象出来，

在反思的意义上这种个体作为一个成员而卷入社会结构之中，为的是让个体成为带有问题的观察者。社会本身(和自然截然不同)有问题的观点，(反思性是对这种问题的一种反应)对波普尔来说无异于到达了异端邪说的边缘，因为他已成为人-自然、心-身、主体-客体、价值-事实以及目的-手段等二分法的人质"。然而，在波普尔看来，法兰克福学派信奉历史循环论整体论(holism)以及"总体理性的神话"是有罪的，批判理论家们攻击了前者的唯科学论和实用的决断主义。正如前面所指出的，威尔逊在哈贝马斯的著作中发现了与波普尔观点的部分汇合之处，或至少是要表述"一种波普尔开放社会论题之翻版"的企图（第225页)——我认为这种观点过分了，其理由已经提及。下面关于哈贝马斯的陈述尽管有其含混性，但更为中肯："批判理论当作否定的辩证法所假设的、客体与概念之间的紧张关系的丧失，将会意味着黑格尔的胜利，但非反思的黑格尔，却是位赞同文明社会而不是给出现代教导的作者。马克思寻求重新利用他的方法，却要将他的见解重新定向。"

282

批判理论与系统分析之间的争端，更是最近才发轫的，主要是始于上个十年中哈贝马斯与卢曼之间连续不断的交锋。西克素题为《意味问题：哈贝马斯与卢曼》一文提供了灵通的信息，关于这次讨论的提要写得不错［虽然将德语 sinn 一词译成意义(meaning)而不是意味 (Sense)，若译为后者可能会更好些]。与旧时的冲突形成对照，在这一情形下的分界线没有前面划分得清楚。这不仅是由于首要前提部分重合，而且还由于某些地方有着对等的和睦相处。用西克素的话说，"哈贝马斯-卢曼之争远不是阿多诺-波普尔式肯定无疑的壕堑战。在60年代，那两位论战者主要想划出阵地相互对垒，而哈贝马斯与卢曼则尽一切努力相互听取对方意见或了解对方说些什么"。由于这种学

习过程，"在论战中采用系统论的语言便越来越影响哈贝马斯的争辩方式，反过来，哈贝马斯攻击卢曼复杂性之概念迫使后者随着争论的继续而重新规定那个概念的内涵"。据西克素确定，共同依赖根植于意识之中（第 186 页）的认知范畴，是他们的主要亲缘关系之一："卢曼，象哈贝马斯一样，离开了客体依赖于主体的认知官能——康德所说的范畴——这一坚定的先验论归因。"哈贝马斯寻求通过转向语言来克服康德意识之独白式的结构，而卢曼则在"将胡塞尔的现象学与现代系统论相结合"中找到了药方。依靠"存在于意识之内的超念"之概念，但集中于严格的世俗社会意识层次上，卢曼发现了胡塞尔意向性的-被意向的框架与社会意义系统的内部结构和其复杂环境的关系之间的平行物。他争辩道（第 187 页），为了保持生存，这些系统需要减少环境的复杂性，它们通过采取选择信息的策略而这样做，这种信息可按"系统内部的结构"而设法加以处理。他的主张与现象学亲近，于是意义系统"在减少外部的复杂性当中有着对其环境的超越关系"。依据卢曼的观点，系统变化典型地"由系统不能收编的信息而发轫"，而且为内部结构的重新安排所影响。在他的用法上，意义并不指个体或主体的谋划，而是指选择和处理社会认可的信息。 283

哈贝马斯主要在两个问题上反对卢曼的观点：其唯心主义以及把思想与实践合并起来的作法（使人联想起"知识的社会学"）。关于第一点，他哀叹他的对手对辩证唯物主义和物质生产之认识功能的无知。在阐释哈贝马斯时西克素评论道（第 195 页）："人，作为物质世界和精神世界的公民，为了建构他的实在，既依赖于物质生产，也依赖于由此而来的有意味的（读作：有意义的）组织。"关于第二点，哈贝马斯批评卢曼把社会意义降格为受系统效率和生存性标准所支配的、处理信息的策略；既然在当今

社会中典型地由专家们决定是否符合标准，系统论便缩小了规范讨论的范围。哈贝马斯指责(第197页)卢曼的探究方法不是去提供实践的理论或有益于普遍论述的社会理论，而是通过提供“作为社会技术而起作用的社会学之理论基础”来促进“行政地处理社会问题”。在反对功能主义时，哈贝马斯对个人服从社会实践这一见解提出了挑战，以此来恢复人类选择和行动的自律。用西克素的话说(第 197 — 198 页)：“哈贝马斯依靠理性主体概念作为社会学的关键概念”，而他的“认知理论则回到处于整体性和历史具体性上的人类主体”。这些陈述的意义尚不能让人完全明白，尤其是为什么强调理性主体肯定不会涉及“唯心主义的人的概念”。尽管早先提到物质生产及其对认识的重要意义，“物质和精神”世界怎样相互关联？以及强调主体“作为秩序的唯一条件”(第 199 页)怎么就能与系统论的关注相协调，或者与辩证唯物主义相一致？如此等等却没有直接表述清楚。关于“人在自然中的基点给他提供了安全的围栏，因而不会冒险进入可能指向(与实践方向不相容)的陌生地平圈”的声称，几乎不能够在这个领域提供足够的指导。下列陈述还是让人迷惑不解(第198页)：“正是哈贝马斯提出意味的建立和自我的建构乃一举(‘uno actu’)而成的。个体不在有别于他人之后将自己建构为自我，而是在于这种区别的行动之中；或当我们把自己加入他人之时，仍保留自己的离散性”。

284

批判理论与阐释学

该书中所讨论的最错综复杂(亦是最有魅力)的争论，毫无疑问涉及哲学阐释学的地位问题。密斯格尔德的论文，题为《批判理论与阐释学：哈贝马斯与伽达默尔之间的论战》，对澄清有关问题作出了重要贡献；他的好几篇其它论文也反复论及争论的

这些方面。由于远离了其困难的主题，这场论战的复杂性源于它缺少双向性，来自冲突的复杂混合以及两位角斗者之间的意见一致。系统论可能和技术利害关系的理论有亲缘关系，而阐释学则与哈贝马斯交流相互作用的范畴是直系亲属——这种范畴对他的论点起核心作用，因是它被用来作为论述和反思之解放的门坎。恰如密斯格尔德正确论述(第 166 页)的那样："哈贝马斯似乎注意到了对历史知性的阐释性反思已忠实地描述了在交流实践中知性的起源，因此使得团体的反思成为主题性的。"密斯格尔德接着至少列举了六种考虑，"据此，伽达默尔的阐释学可能变得和哈贝马斯对批判理论之基础的重新设计有关"，包括他们对工具理性和"科学的客观化方法"的共同批判；他们对实践与技艺的区别；他们共同对对话和解释性知性的注重；以及他们企图把理论和实践联系起来的某些方式(第 168—170 页)。其它相似之处应该出现在以下讨论过程中。在开头几页，该论文还把不同意见的中心点给读者作了介绍。他告诉我们，"批判理论不是阐释学：它的目标是对社会和我们的历史进行批判。它所定方向是从我们历史的过去中解放出来，如果这种历史可视为行使统治和镇压之权的历史的话。"

在进入争论的最激烈之处以前，斯密格尔德提供了一个对伽达默尔阐释工程的基本组成部分很有洞察力的叙述，如主要在《真理与方法》中所概括的那样。他评论道(第 172 — 173 页)，伽达默尔把狄尔泰的注重解释方法的科学本质的概念作为他的起点，但接着就通过结合海德格尔存在主义的逻辑分析，在本体论方向上超出了狄尔泰："阐释学不能光是'方法的学说'，甚至对科学的本质也不只是如此。如果有着超越科学方法控制领域的真理之经验，阐释应视为一切'前科学的'经验成份。"阐释学的本体论情形暗示"知性的运动是包揽一切的和普遍的"， 285

而不仅仅只局限于人性的特别程序”。从伽达默尔的观点出发，阐释学便这样将我们无法回避地卷入了反思的世界，这个世界存在于我们的判断之先并哺育了判断，经验与思想不得不与之议和。我们在意识分析之前所涉及的主要媒介是语言（第174页）：“通过查找推理活动的原则，我们就永远不能解释语言，这种推理活动首先表现为语言之外或超越语言的推理。伽达默尔说，我们通过‘属于’语言而加入语言”。语言答应给其它前反思的领域开放道路，尤其是对历史发源地、即作为不断发展的经验增加物之历史发源地开放：“历史，经过语言沉思的历史，获得掌管意识、期望和实际打算的最高权力。我们因此而谈论语言的传统语境，就象我们属于它一样。”要是有了参照的前反思框架之关键作用，判断便永远不能完全清除预先判断的底层杂拌(underbrush)，任何理性都无法完全战胜历史遗产的“权威”（第180页）：“伽达默尔为权威和偏见的平反，应该当作我们对阐释的先验图式依赖于语言之传统语境的图解说明。对历史主题的前知性，带来了阐释洞察力之反思的出现，人们也就永远无法彻底将其置之不理了。”对于社会探究来说也同样如此：“依伽达默尔的观点来看，通向社会科学资料的交流通道，意味着对建立在理解样式之上的理论化的依赖性之认识，而这种理解样式又嵌于社会实践之中，它永远在社会实践中起着作用。”

在强调前反思的知性和不断发展的社会实践之重要性时，伽达默尔所采取的立场是，反对操纵性社会管理和理性主义的启蒙为诋毁历史和传统所作的长期努力。在他看来，这种努力最终可追溯到笛卡尔的根本怀疑以及他那支持独立于历史先例的、理性之自给自足的雄心。密斯格尔德着重指出，（第166、178页）《真理与方法》中的一个重要主题，便是批判笛卡尔的自我确定性模式及其对历史知性和理解在认识论上的影响。

288

在笛卡尔身上，“普遍怀疑的方法取代了历史理知的位置，这种理知首先创造了文化的规范传统”；他的“自我反思模式”一旦加入科学的方法，“结果就出现了理性和权威的对立性”。让思想摆脱其前反思的维系，理性主义的启蒙最终旨在使自然和社会都服从于外部的(或第三人称的)分析和技术控制。密斯格尔德评论道(第175—176页)：“技术、科学的方法，以至哲学中从康德到黑格尔、马克思、胡塞尔和法兰克福学派等批判的传统之理性主义，都有着某些共同的东西。”“他们要么将目标对准未经假设的客观知识而忽略传达自我理解的那些认知方式的历史嵌入性，要么对准有着使社会和历史的演员们达到完全理性的实际效果知识。而这两者都帮助他们达到技术和政治乌托邦主义的重大结合。”一旦“理性的标准”树立在历史构成的相互作用情形之外或超出其范围，“语言的传统语境”看起来就只会是“不断误解的源泉”。

从对理性的现代自我美化的背景上看，伽达默尔的著作无疑提供了一副有价值的解毒剂。当我们把他的观点与解释作为反思的自给自足之同义语的批判理论并行来看时，其观点的价值便一清二楚——夏皮罗的论文《历史的污泥：自然与批判理论中的嵌入性》提供了这样的解释。依据夏皮罗的观点，人类自由以一切非反思的纽带或来自历史或自然源泉的语境之断裂为转移；虽然有必要通过这些语境而进行沉思，但解放意味着人不断超越“历史的污泥”和“自然中的嵌入”(德语 Naturwüchsigkeit 一词的意译)。他宣布，诉诸自我反思的哲学，“构成时间的先验主体其本身是经验起源的结果，它以真实过去的痕迹污染了先验的主体，这种不自由和痛苦之尚未完了的过去，似乎不断地渗进现在，而且把先验的主体拖进构成其牢狱的重复事物的泥潭”(第147页)。在夏皮罗看来，马克思是第一个根据超越“自然中

的嵌入"而概括出人类自由之具体辩证法的人，后者被视为"过去对现在的支配"；在共产主义社会或"后嵌入状态"，人们指望个体"完全自我创造，通过自身的创造性手段不断超越自身的限制，持续地参加自我生成之演变的运动(第 149 页)。然而，正如他所补充的，马克思对超越的叙述是不完全的，因为他狭隘地把焦点放在经济因素上，忽略了"家庭和国家的限制性作用；法兰克福学派的重大意义在于它把注意力转向社会现象：个性、家庭、权威结构以及美学和群众文化的王国(第 153 、155 页)，以前，马克思主义把这些都作为'上层建筑'的一部分或意识形态来考虑。"通过强调大规模的解放，据说批判理论调和了马克思主义的色彩并实现了它的努力：亦即"为了进行自由行动和设立理性而不断穿透自然中嵌入性的根基之更深层次"所作的努力。在夏皮罗的叙述中这种安置之工具和操纵的暗示显而易见：解放的辩证法之特定功能被定义为"控制以及给进化过程自身定向"(第 157 页)。

作为自然和历史环境之终结的批判理论，似乎既站不住脚，又令人生厌：删去其前反思的开头，理性不是变成闲散无用的好奇心，就是成为统治的工具。在实践的层次上，以这种方式解释的解放将会废弃个性形成；因为，如果没有具体的团体，该到哪里去实施人类责任感和爱护心呢？密斯格尔德（代表伽达默尔发言）很容易就会让这种观点威风扫地。他写道(第 171 页)，解放的概念，"暗含着生活的共享形式，我们在这种形式中相互理解，而没有必要再将其取消。"奥莱尔绪论性的文章包含着对未来马克思主义权威性的攻击，这种马克思主义不注意过去或干脆将它移交给"历史的烂泥"。"批判的理论所需要的"，他写道："决非它应该将自己与它自己的遗产隔开；"恰恰相反，它所需要的是"对把过去从将来启示地割裂采取负责的立场"。在他看来，

记忆的作用主要是从理性主义的奇想和“统治的逻辑”(第 3 页)那里保存马克思主义:“我相信,通过强调我们对负罪感和尚未赎回的苦难之历史的记忆那种根基概念,我们就会给批判理论恢复那块能给予它以动力的最深厚的伦理唯物主义地基”。奥莱尔讲到,要指向前反思的经验发源地,“就有必要承认人的感觉和智慧史中那匿名性奋斗的权利,是它们留给了我们与人类休戚相关的世界”。他补充道(第 4—5页),记忆“是自由与正义的子宫,它必定是远在人类能够在理性自由和理性舆论的话语之内说出他们的奴隶身份之前就已培育出来了”。 288

与没有根基的理性主义相比,伽达默尔的观点的自明性显然要比他的诋毁者高明。然而,问题在于他的论点是否给批评留下了充分的余地或给批评术提供了标准,即:是否给区分预先判断与可以矫正的偏见,或合法权威与镇压提供了标准。不幸的是,密斯格尔德的论文没有探讨这个问题;他的判断总是从“传统的语境”之有效论点出发,而并没有指出这种语境怎样才能产生出批判的基础。奥莱尔劝告批判理论要集中在行为语境(或传统语境)之描述性叙述发展之上,但似乎在这一方面也帮不了忙。他写道(第 10 页),批判理论家们“必须让自己投身于社会科学的普通工作”,在“又一次登上不断上升的理论高度”之前,“这将在现代世界上日常生活的实际危机事件中产生出充分的人种论”。在我看来,伽达默尔本人一直不愿清楚地道出上述区分的标准。他提防着理性超越历史法官席之操纵权的危险,而倾向于强调对各种文化情形进行耐心的评注。然而,人们不禁要问,评述批判的标准一定要假设一个超越历史或超凡脱俗的至高点吗?在其连续相继的时代里,难道历史本身没有在延续的人类努力面前证明,不仅要形成描述性的叙述而且要在规范意义上区别社会制度和生活形式吗?换言之,难道普通的生活语境

——"日常生活中的实际事变"——它们本身没有包含这种区分的线索吗?

也许，为了在某种程度上澄清传统语境(或生活语境)的意义，更密切地考察一下阐释学工程的主要激烈争论更为理想。我们已经指出过伽达默尔摈弃了来自笛卡尔的自我反思模式。正如密斯格尔德所言中的，这种摈弃是对现代主体性关注更为全面的攻击之一斑。他述道(第166页),"伽达默尔追求在历史的理解中批判认识的主体作用,这种作用表明,即使主体用科学的方法武装了自己，他怎么也无法将自己从他企图研究的那些传统中抽出身来。"要从主体性中清醒过来，就要求阐释学不要毫无例外地把焦点放在主体的意向或有意识的人类设计之上;恰恰相反，"我们可以将主体的意义-意向清楚地确定为我们自己的、并使之客体化的意义-意向，而仅仅描述这些意义的有限范围,也就是我们参与进去的范围"(第174页)。阐释学的本体论性质在很大程度上来自降低意向性的重要性。在伽达默尔看来,要与世界相协调的努力需要人类根本的开放性:愿意将自己暴露给不熟悉和令人不安的生活形式与经历。《真理与方法》肯定说,阐释学主要关注的"不是我们做什么或应该做什么，而是我们身上发生了什么，它超过或高出了我们所要的和所做的"(第173页)。密斯格尔德集中于主体在历史冲突中的脆弱性,他评论道(第170页):"在获取对新经历的开放性时,我们可以学会冒我们预先理解和预先判断之险,在这种新的经历中,我们作为改造了的和改变了的我们来感受自己"。

假设有了反对自我封闭的命令，我们便可假定阐释学对克服个体或社会的偏见或预先判断，以及对修改习惯行为模式的努力特别有好感。如果严格地追寻下去，主体性的超越不应该为通向非理解和非意向性的王国、甚至通向康德的物自体的限

定概念——为"客观的"、非阐释学的分析提供(有限)依据的某个方面铺平道路吗?与此类似,愿意让自己冒险不也暗含着易于将命题与行为标准暴露给交互主体和文化交叉的审视与证实吗?然而,阐释学从总体上来说却往往避开这样的冒险。在这方面,它和存在主义亲近(和马尔库塞的一些论点亲近),其本体论和反笛卡尔的转折,主要意味着抛弃认知的主体性和把焦点放在推演出生活语境上、亦即作为让具体历史的或肉体化了的主体所感受的生活语境上。在《真理与方法》中,人们不难发现主体的经验作用;于是,在反对对历史作科学的处理时,伽达默尔评论道(第179—180页):"我们永远站在传统之内——而这又决不是客体化过程,就是说,我们并不想象传统所言是别的什么或某些异己的东西。它永远是我们的一部分。"在我看来,阐释学在对主体性的爱恨交加的矛盾心理中,暴露了它智力的本源或灵感的源泉。密斯格尔德准确无误地确认了这份遗产。他写道(第169页),阐释学是"晚期胡塞尔与早期海德格尔现象学的继承人"。众所周知,胡塞尔在晚年主要全神贯注于具体的、形成主体之经验和反思发源地的生活界。另一方面,作为阐释学的现象学代表,海德格尔的《存在与时间》仍然露出主体意向探究的痕迹——虽然在我看来,这部论著把主要焦点放在存在问题上,基本上改变了这项探究的方向和意义。(我想补充两句,同一焦点最终亦在反对纯粹描述性的阐释学中起作用:在划分本真与非本真存在的模式中,《存在与时间》不仅是在并列不同的历史语境或主体经验,而是在以关心存在问题为基础的生活形式之间建立了质的对照。) 290

尚未解决的主体性地位问题,歪曲了阐释学对生活语境或"传统语境"的处理;显露出笛卡尔主体-客体分叉的继续影响,这些语境要么作为主体-意向的经验出现,要么作为决定这些经

验的环境出现。密斯格尔德的论文充分证明了这种矛盾心理。在好几个段落里，传统给描绘为一种权威来约束人类的意向。他写道，对传统的响应“不仅可以意指承认人们无法改变的东西，而且甚至可以意指更深的洞察，人们不应该打算去改变的东西”（第173页）。他稍后又指出（第177页），至于人类生活的基本秩序，“所指的秩序越是根本，似乎打算实现的可能性就越小，它就越是按照自身的东西来表现自己，具有不能通过反思来打破的说服力。”同时，论文还强调历史和传统的经验基础。他指出（第174页），每种不同的生活语境，“但愿是‘一种生活形式’、一种机构和社会作用或传统”，我们能够“多少知道一点”，但我们不能“客观地叙述”它，它是“一种不需要叙述的、甚至是一种阈限性的、连人称代词都禁止使用的东西”。假使它的特点为“我们的”语境，传统便不能从外部（或第三人称）的角度来探讨，或者从违背阐释的知性之视角点来探讨。用密斯格尔德的话说（第175页）：“我们不可能客体化或超越语言的传统语境，诸如事实上的历史的物质条件，就象我们不可能把语言当作传统语境从外部来观察一样。”

哈贝马斯的批判利用了阐释学谋划明显的矛盾心理。在对其普遍主张的挑战中，他基本上从两个层次上攻击阐释学：攻击它描写性地叙述（以及保守地捍卫）事实上的特定传统，同时又攻击它唯心主义地处理历史，即仅仅专注于历史的意向和概念方面的历史。而密斯格尔德似乎关心的主要是第一个指控——尤其反对“政治谩骂的动员”（第167页）——但威尔麦尔则花了较长的篇幅评述了第二点。他写道（第254页）：“依据哈贝马斯之见，阐释学见解的唯心主义，在于它本身是个不可接纳的理想化表述，这种理想化即指社会关系和社会相互作用的动力基础之语言组织已经达到了‘完美无缺’的程度。”正如他所补

291

充的，语言组织的唯心主义观点，主要指在历史生活语境中假设交际模式的完全“一致性和可解性”。这种假设使得意义与无意义之间、真正的理解与意识之歪曲或假的类型之间难以区分，如果不是不可能区分的话。威尔麦尔评论道（第256—257页），“社会现实的语言组织，决不是与这种现实意识形态的自我表现之间的对立不相协调的。恰好是由于每一社会都存在的、对于真理观念的内在关系，才使得社会科学能够质问团体及个体的自我阐释，并能够揭露欺骗以及假意识的‘理性’作用：（在弗洛伊德意义上）理性化了的意识形态。”我们应该注意到，对理想化的攻击，并不意味着摈弃阐释学本身，而只是摈弃其普遍性主张。他继续写道：“阐释学的分析是有必要的，因为任何历史的现实都有本质的意义；因果和功能分析的客观化方法亦属必要，因为历史的意义还在于创造它的个体背后的结晶化的东西。如果正确理解的话，历史唯物主义只不过是这种真理的详释。”

前面的陈述捕捉到了意向性阐释学的局限，同时也进一步说明了论战的两位主角之汇合点。把阐释学解释为对主体意义的阐释，似乎不可避免地要求以“因果和功能分析的客观化方法”作为其补充和矫正的措施。在哈贝马斯的著作中，阐释学的探究和交流的理解几乎毫无例外地是指主体的（或交互主体的）意义和目的语境；作为对这种意向的解毒剂，他典型地采取了向经验分析科学求援的办法，和突出的有系统论或结构分析（包括心理分析的结构方面）等探求方法。显而易见，在这种区分背后露头的——甚至还在“批判的社会探究”中阐释学和科学的根据不足的联系背后——是笛卡尔的思想与物质的分叉，人们发现这种分叉在伽达默尔的论点中亦起着作用，而且它最终还根植于主体性前提之中。实际上，这份遗产在哈贝马斯的著作中比在哲学阐释学的范围内更有力地表现了自己。有鉴于伽达

292

默尔本体论的倾向，它至少要求试探性地违背意向性，哈贝马斯的观点——就象新近的著作里所描绘的那样——反映了正在增长的、准笛卡尔或准康德式的（虽然在语言上做了修正）理性主义爱好。我认为，这种倾向值得注意。它存在于他的"重构主义的"努力之中，尤其存在于他以认知心理学理论和强调性分析能力之增长的道德发展为模式，来把辩证唯物主义作为一种社会进化理论而重构的努力之中。在他的"真理之推论理论"里也可以发现同样的倾向。它是一种试图使理性的论述完全脱离实践经验语境的理论，尽管也有让步，即理想的言语之某些必要条件(尤其是真理性)不能离开实践的王国而得到确定这一让步。

哈贝马斯的理性主义癖性，已为一些友人和批评家们注意到。威尔麦尔发现，表明个体或社会发展的创造性重构，要采取严格的外部或超理论的观点则有些麻烦。"只要遗传学的解释亦有成人绝对知识的理性重构的意义，"他写道（第 260 — 261 页）："这些解释本身便假定了认识论的意义：它们成为精神经验现象学的碎片。然而，假如这是真的，理论上的解释和遗传学上的重构，使成人的绝对知识，也就不再与超理论和相互之间的理论有关。"按照理论与实践之间的关系，密斯格尔德表示了类似的关注(第 182—183 页)："哈贝马斯的问题提了出来，因为他想构造出一个当代包揽一切的理论。然而他又要和实践保持联系，他自己也明白这种实践不能够完全由理论去指导"。如他结尾时所言："反思超越传统一事，要么将不得不学会估价自身，就象涉及传统的形成一样，要么放弃成为实际的可能性。"在奥莱尔的论文中(第 8 — 9 页)，关注"传统的形成"或"精神的经验现象学"，被译成了"教育学实践"的语言，尤其是"被压迫者的教育

293 学"。担心"交际能力"可能仍然是"党的理论家和组织者一边倒的天赋"以及坚持认为社会主义"仅仅与人一道发生作用，而

不是在人身上发生作用”，奥莱尔强调理论家和工人之间对等的相互学习，即一种相互关心的对等性。他写道（依我看是正确而雄辩地）：“交际能力的语用学，属于社会主义教育更为广阔的批判理论。这种理论比无产阶级意识的认知理论和批判意识形态的语言学探讨方法都要宽广。只有在人热爱人世和人类社会的地方，社会主义教育才能成功。”

索　引

（索引中的数字是原书的页码，是本书的边码）